ISTINA

SOMMAIRE

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

Kiriéiévsky et Khomiakov :
l'appel à une plénitude de catholicité

CHRÉTIENTÉS ORIENTALES

La paroisse dans l'Église Orthodoxe de Grèce

L'actuelle signification spirituelle
du Patriarcat œcuménique

PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

La primauté romaine dans la perspective
de l'histoire du salut

Le ministère chez les Réformés
de langue française

REVUE TRIMESTRIELLE • 1961-1962 • N° 3 • JUILLET-SEPTEMBRE
« ISTINA », 25, BOULEVARD D'AUTEUIL • BOULOGNE-SUR-SEINE (SEINE)

Se proposant d'apporter, du point de vue de la foi catholique, une contribution efficace au dialogue œcuménique, *ISTINA* se doit de réserver une large place à l'expression de la pensée de nos frères non catholiques.

En donnant délibérément à notre revue ce caractère ouvertement documentaire, il va de soi que nous ne faisons pas nôtres les positions ainsi mises en avant par des auteurs qui ne partagent pas entièrement notre foi, même lorsque nous ne relevons pas expressément ce qui, en elles, ne nous parait pas correspondre à la vérité. C'est progressivement que doit se dégager de nos pages un jugement d'ensemble circonstancié sur des opinions qui ne sont pas les nôtres.

Aussi bien *ISTINA* s'adresse-t-elle au cercle forcément restreint de ceux qui, ayant responsabilité dans l'Eglise à des titres divers, ont le devoir d'état de connaitre les positions de leurs frères non catholiques et sont capables d'en juger.

Nous pensons que cette manière de faire est aussi la seule qui puisse donner à nos frères séparés la possibilité concrète du dialogue fraternel auquel ils sont désireux de nous voir prendre part et qui peut les mener avec nous sur les voies de l'Unité.

L'option fondamentale

DANS *un éditorial précédent, nous avions souligné, à partir d'un texte liturgique consacré par un long usage, le lien étroit qui ne devrait jamais cesser d'unir l'enseignement théologique et la vie chrétienne. Après avoir regretté qu'une inévitable division du travail, imposée par le développement et l'expansion de l'Église, ait trop souvent eu pour résultat une fâcheuse dissociation entre la fonction doctorale et la fonction pastorale, nous nous étions réjouis de voir aujourd'hui les meilleurs parmi nos théologiens éveillés au souci* d'assumer théologiquement les problèmes pastoraux et de poser pastoralement les problèmes théologiques. *Nous terminions en exprimant le vœu que les travaux préparatoires du prochain concile et, plus encore, les délibérations du concile lui-même, soient attentifs à cette considération. Qu'en a-t-il été des travaux préparatoires aujourd'hui terminés ? Qu'en sera-t-il des délibérations du concile ? Nous n'avons pas en main, hélas, les éléments suffisants pour juger des premiers, étant donné le secret qui les a entourés; et les secondes sont encore du domaine de l'avenir. Peut-être, cependant, ne sera-t-il pas inutile de proposer dès maintenant quelques réflexions à ce sujet.*

∴

Une première constatation que l'on peut faire avec assurance, c'est que les préoccupations pastorales ont tenu une très grande place dans la préparation du concile et qu'elles occuperont sans doute la majeure partie de ses délibérations. Telle avait été l'orientation dominante de la consultation préalable de l'universalité de l'épiscopat, comme telle avait été, d'ailleurs, dès l'origine l'intention du Souverain Pontife. Il serait oiseux de revenir ici sur les considérations faites déjà de toutes parts à cet égard. Nous nous étonnerions, toutefois, que les membres et consulteurs des diverses commissions, chargés de frayer la voie au jugement des Pères du concile, n'aient pas été souvent dans l'embarras en raison du cloisonnement trop rigide entre

*ces commissions et plus encore entre chacune d'elles et la commission théologique. Il semble, en effet, que le souci auquel nous avons dit éveillés bon nombre de nos théologiens, et certainement aussi de nos évêques, d'unir réflexion théologique et expérience pastorale, a dû leur faire ressentir quelquefois, d'une part la nécessité de points de départ clairement et fermement établis au plan de la réflexion théologique afin de pouvoir progresser avec assurance dans les aménagements requis dans la discipline par les exigences de la vie contemporaine, et d'autre part, le sentiment qu'en abordant ces problèmes sous un angle proprement théologique, ils seraient estimés sortir de leur rôle et empiéter sur un domaine réservé. Nous ne croyons pas qu'ait été beaucoup utilisé le point du règlement qui prévoyait la constitution de commissions mixtes lorsqu'un même objet avait à être traité sous des aspects différents par deux ou plusieurs commissions. A lire, en tout cas, les comptes rendus succincts que l'*Osservatore Romano *a donnés des travaux préparatoires, on garde l'impression que, dans l'intention en soi fort louable que chaque commission s'applique à sa spécialité propre, on n'a pas entièrement évité le risque d'un double porte-à-faux : d'une part, des textes élaborés par la commission théologique de façon théorique et abstraite, relativement peu nourris de l'expérience pastorale; d'autre part, émanant des autres commissions, des propositions concrètes relativement peu fondées sur une élaboration théologique préalable et profonde. A ce stade de la préparation du concile, le détriment qui pourrait en résulter n'est peut-être pas considérable si toutefois le concile lui-même en est conscient et si quelques Pères s'y rencontrent qui veillent à opérer le nécessaire rapprochement des points de vue.*

∴

Dans ce domaine comme en beaucoup d'autres, on serait facilement tenté de dire que le concile vient dix ou vingt ans trop tôt. Réflexion fort humaine à laquelle on peut reprocher de ne pas faire assez confiance à la Providence du Seigneur sur son Église. Du seul point de vue humain, elle est d'ailleurs sujette à caution. Non seulement nous ne savons pas, en effet, si dans dix ou vingt ans l'état du monde permettra encore la réunion d'un concile, mais, ce délai atteint, on pourra à coup sûr estimer à nouveau que dans tel ou tel domaine le concile vient encore trop tôt. Le plus sage est donc d'enregistrer les faits tels qu'ils sont et de voir dans le concile — qui, en toute hypothèse, ne doit pas être le dernier, — un moment important de la vie de l'Église qui, sans résoudre tous les problèmes, contribuera cependant à les acheminer dans une mesure différente et avec plus ou moins de bonheur pour chacun d'eux, vers leur solution.

∴

*Ainsi en sera-t-il du problème de l'unité chrétienne. Nous avions espéré — et nous continuons de le faire dans une mesure encore — que certains des aspects les plus importants, disons même les plus essentiels, de l'ecclésiologie y trouveraient un éclairage nouveau qui profiterait à la recherche ultérieure des voies de l'unité chrétienne. Pour cela — nous l'avons maintes fois exprimé — une réflexion profonde sur la théologie elle-même, sa nature et ses méthodes, nous paraissait indispensable. Nous devons avouer que l'affaire ne nous parait pas très favorablement engagée. Ce qui nous le fait dire, ce sont précisément ces comptes rendus des travaux des commissions préparatoires et de la commission centrale auxquels nous avons fait allusion. Qu'aucune commission mixte n'ait été constituée à laquelle aurait participé la commission théologique — ainsi que nous avons des raisons de le craindre — nous donne à penser que les travaux de la commission théologique ont été peu inspirés par une conception de la théologie soucieuse — en bonne perspective thomiste, cependant, — de tenir un plein compte du réalisme de notre connaissance même en matière de révélation. Un article récent et fort suggestif du R. P. Cyprien Vagaggini, vice-recteur et doyen de la faculté de théologie de l'athénée pontifical Saint-Anselme de Rome, paru dans l'*Osservatore Romano *(14-15 mai 1962), touche à un point capital en ecclésiologie : la question des membres de l'Église. L'auteur ne fait pas partie de la commission théologique et ne saurait donc être considéré comme un témoin direct des discusssions qui ont pu y avoir lieu sur ce sujet; en eût-il été qu'il aurait été empêché de les mentionner, en raison du secret auquel il aurait été tenu. Mais ce n'est pas un secret que deux courants s'opposent dans l'Église sur le sujet considéré, représentés tous deux par d'éminentes personnalités. Le R. P. Vagaggini s'est proposé de concilier les deux points de vue : réserver le nom de « membres » effectifs* (reapse) *aux seuls fidèles de l'Eglise catholique, et cependant reconnaitre que tous les baptisés, à des degrés divers selon leur appartenance confessionnelle, sont « unis » à l'Eglise, identifiée avec la seule Eglise catholique romaine. C'est, à notre sens, réduire le débat à une querelle de mots — et l'auteur le laisse d'ailleurs entendre lui-même — alors qu'il s'agit, au fond, de deux manières de concevoir et d'exercer la théologie : l'une qui, une fois posée une définition, en l'espèce celle de l'Eglise, en déduit tout ce qui se rapporte à la réalité considérée; l'autre qui s'attache en premier lieu aux éléments constitutifs de cette réalité, en eux-mêmes, et se montre préoccupée de les reconnaitre avec leur pleine valeur partout où ils se trouvent. Parmi ces éléments, lorsqu'il s'agit de l'appartenance à l'Eglise, figure en première place le baptême. Il faut y ajouter les articles pro-*

fessés en commun de notre foi chrétienne et, s'il s'agit de nos frères séparés d'Orient en particulier, la structure hiérarchique dans son authenticité sacramentelle commandant la réalité du sacrement de l'eucharistie, cœur du mystère de l'Eglise. C'est ce que nous voulons rappeler et souligner lorsque nous disons que le mystère de l'Eglise, en sa réalité totale et profonde, déborde les limites canoniques à l'intérieur desquelles nous croyons que cette Eglise prend corps dans sa plénitude, plénitude du moins de principe sinon toujours de vie. Dire que ceux de nos frères séparés qui conservent ces éléments, fût-ce de façon incomplète, ne sont membres de l'Eglise que par un désir inconscient (in voto) *nous paraît vraiment minimiser la* réalité *des choses en majorant indûment l'aspect canonique et juridique du mystère de l'Eglise, si important soit-il.*

∴

De quelle manière les Pères du concile aborderont-ils le débat s'il est soumis à leurs délibérations? Nous ne pouvons évidemment pas le pronostiquer. Du moins pouvons-nous souhaiter qu'ils le fassent avec une pleine lucidité et sous la lumière que leurs préoccupations de pasteurs ne peuvent manquer de leur valoir sur un problème si capital pour une saine intelligence du mystère de l'Eglise en la totalité de son être et pour la poursuite ultérieure de la restauration de l'unité de tous les chrétiens.

ISTINA.

Pour un dialogue œcuménique véritable avec l'Église Orthodoxe

L'EGLISE *catholique, les Eglises Orthodoxes et les communions protestantes sont entraînées, de nos jours, dans un mouvement qui les amène à manifester, chacune à leur manière, la plénitude du mystère de l'Eglise et de sa catholicité. Cette recherche caractérise, de la façon la plus essentielle, le mouvement œcuménique contemporain. Elle ne dévoile, cependant, son véritable sens que si on la situe dans une perspective historique authentique : la prise de conscience missionnaire et la prise de conscience œcuménique sont,* sous les formes modernes qui les caractérisent, *contemporaines. C'est, en effet, à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle que les chrétientés ont commencé à faire face à la* totalité du monde, *non seulement dans sa dimension géographique, mais encore dans sa dimension sociale et historique, disons plutôt, de manière à unir les deux termes : dans son* devenir social. *C'est sans doute alors pour la première fois que les différentes communions chrétiennes se sont trouvées aux prises avec la totalité du monde dans la totalité de son devenir.*

Une étude comparative des penseurs de cette époque, qu'ils soient Orthodoxes comme Khomiakov, Kiriéievsky ou Makrakis, protestants comme Schleiermacher et Neander, catholiques comme Schlegel, Moehler, Lamennais, montre à l'évidence que tous sont préoccupés d'une perspective de plénitude de catholicité. *Ce fait est d'autant plus important pour la mission de l'Eglise que, à cette même époque, dans une même volonté d'unité et de catholicité, commence à se créer, avec l'hégélianisme et le marxisme, la pensée incroyante contemporaine.*

Cette confrontation des Églises au niveau proprement existentiel de cette recherche commune est, sans doute, du plus haut intérêt. Nous l'avons analysé à de nombreuses reprises ces dernières années. Mais, peut-être importe-t-il de montrer qu'à l'intérieur de cette convergence les lignes de force restent profondément divergentes. Les positions catholiques, orthodoxes, protestantes, sont fortement organisées et structurées et il importe de découvrir leur logique interne.

Il est, en effet, des oppositions qui tiennent à des essences et c'est jusqu'à ces essences qu'il faut creuser si l'on veut aboutir à

un véritable dialogue. Il serait malhonnête de laisser croire que ce dialogue ne demande pas une conversion *de la part de chaque chrétien.*

Il est à craindre, en effet, que bien des catholiques ne s'abusent sur la facilité de résoudre le problème de l'unité chrétienne. Les oppositions entre l'Orient et l'Occident, entre Protestantisme et Catholicisme sont à prendre avec le plus grand sérieux et l'attitude d'un V. Lossky, voyant le fondement de la division dans le Filioque, *même si nous ne la partageons pas, impose le respect.*

Si nous analysons en profondeur ces oppositions, nous voyons qu'elles jouent au niveau de l'anthropologie, de l'ecclésiologie et jusqu'au cœur même du mystère trinitaire. Un débat œcuménique, à son véritable niveau, implique cette confrontation doctrinale.

Nous examinerons, tout d'abord, les positions orthodoxes. Nous écouterons les théologiens orthodoxes nous présenter l'Orthodoxie dans sa dimension positive comme dans sa critique du catholicisme. Nous partirons de la pensée de Khomiakov et Kiriéievsky qui, de fait, commande toute la pensée Orthodoxe moderne, pour suivre son développement jusqu'à Lossky, Meyendorff, Afanassieff, Schmémann. Nous essaierons de voir la cohérence de cette pensée avec la tradition ancienne. Nous serons, alors, à même d'examiner la profondeur et la réalité des problèmes posés au catholicisme par l'Orthodoxie. Nous examinerons ensuite les positions protestantes pour, là encore, essayer de dégager les lignes fondamentales d'opposition. Dans les deux cas nous remarquerons qu'un véritable débat théologique met en question toute une ecclésiologie et toute une théologie de la tradition dans ses rapports à l'Écriture. C'est ce problème central que nous examinerons en fonction d'une théologie œcuménique.

M.-J. Le G.

Kiriéiévsky et Khomiakov
L'appel à une plénitude de catholicité

M.-J. Le Guillou, o.p.

Kirieiévsky[1] et Khomiakov représentent l'effort le plus sérieux et le plus original de fonder une philosophie et une théologie proprement orthodoxes : ils ont, au moins pour une part, réussi dans leur tentative, puisque les thèmes les plus essentiels de la philosophie comme de la théologie russes ont été esquissés par eux.

I. — Kirieiévsky ou la recherche de la plénitude de communion à l'Église

« *Communion spirituelle de chaque chrétien à la plénitude de l'Eglise*[2] », cette phrase résume la visée de la philosophie de

1. Les citations de Kirieiévsky sont données d'après les *Œuvres complètes de Kirieiésky* (en russe), éditées par Herschenson (Moscou, 1911). Deux œuvres ont, pour notre recherche, une signification particulière : les *Fragments* (I, 265-281), ébauche de la grande œuvre qu'il projetait et *De la nécessité et de la possibilité de principes nouveaux en philosophie* (I, 223-264), qui devait être, semble-t-il, la première partie de son grand ouvrage. Arseniev déclare, à propos de ces *Fragments* : « On peut regarder l'ensemble de ces fragments comme un parallèle russe des *Pensées* de Pascal : même circonstance fatale qui les laisse inachevés (le décès à la fleur de l'âge. Kireevskij, qui venait d'atteindre la cinquantaine, jouissait de son énergie spirituelle et intellectuelle en plein épanouissement); de plus quelle puissance et quelle intensité ! Sous le rapport de la profondeur et de la puissance, peu d'écrits philosophiques soutiennent la comparaison avec les *Pensées* de Pascal. Les fragments de Kireevskij s'en rapprochent cependant dans nombre de leurs passages » (dans N. Arsenjev, *L'enseignement de Kireevskij sur la connaissance du vrai Irenikon*, 1939, 139-140). Les travaux qui nous ont le plus aidé dans notre étude sont le livre de N. Arseniew : *Die Lehre Kirejevsky's von der Erkenntnis der Wahrheit* (Kyrios Verlag, 1937) et surtout S. Obolensky, *Les relations entre la connaissance et la foi dans les derniers écrits de Jean Kireevsky* (thèse manuscrite (Rome, 1941); nous utilisons quelquefois librement (avec modifications) telle ou telle traduction de texte, sans oublier, bien entendu, N. O. Lossky, *Histoire de la Philosophie russe des origines à 1950*, Payot, Paris, 1954, 11 à 26; B. Zenkovsky, *Histoire de la Philosophie russe*, I, 232-254, Paris, 1953 Gallimard. On peut consulter leur bibliographie. Lossky semble avoir particulièrement perçu l'importance de Kiriéievsky.

2. I, 277.

Kirieiévsky : en quête d'une communion vivante à la plénitude de la Vérité, il entend, en effet, montrer, d'une part, comment chaque âme vit du mystère de l'Eglise en s'appropriant en elle la Rédemption du Christ, d'autre part, comment, en fonction de cette perception première, peut être donnée une interprétation authentique de l'histoire tout entière, plus particulièrement de l'histoire occidentale.

I. — LA PLENITUDE ECCLESIALE

A) L'INSPIRATION

Kirieiévsky a trouvé la source première de son inspiration dans la foi de l'Eglise orientale et dans l'expérience spirituelle de transformation ontologique de l'être par la grâce divine, dans l'expérience de l'homme, transfiguré et devenu nouvelle créature dans l'Eglise. Il considère, en effet, comme ses maîtres, Isaac le Syrien, qui a composé « le plus profond et le plus pénétrant des écrits philosophiques[3] », Macaire d'Egypte, l'abbé Dorothée, Jean Climaque, Barsanuphe et Jean, les startsi d'Optina Poustyne et surtout le P. Macaire[4]. Il s'insère donc dans le grand renouveau philocalique inauguré à la fin du XVIIIe siècle par Nicodème l'Hagiorite, et il rejoint par là toute la grande tradition spirituelle orientale qui s'épanouit au XIVe siècle avec le mouvement palamite[5].

Il entend développer l'enseignement des Pères et la tradition spirituelle orientale de manière qu'il « réponde à l'état présent de la science et corresponde aux exigences et aux questions de l'esprit moderne », dans un dépassement de la « contradiction morbide entre la raison et la croyance, entre les convictions intérieures et la vie intérieure[6] ». Il tente une « réconciliation de la foi et de la raison », susceptible de « confirmer la vérité spirituelle dans sa suprématie visible sur la vérité naturelle; d'élever la vérité naturelle vers sa relation exacte à la vérité spirituelle, et enfin, d'unir les deux vérités en une seule pensée vivante[7] ».

Il entend donc travailler à une manifestation de la *plénitude*

3. I, 119.

4. Arseniev a particulièrement, et avec raison, insisté sur ce point. Sur la conversion de Kiriéievsky, voir B. Zenkovsky, *op. cit.*, 285-286. Lossky, *op. cit.*, 20. On sait que Kiriéievsky collabora spécialement à l'édition des Pères entreprise par le monastère d'Optina Poustyne. C'est à cette plénitude patristique que pense Kiriéievsky lorsqu'il parle dans ses *Fragments* du « sentiment de rétablissement (guérison) de notre unité et harmonie éternelle » (I, 281).

5. Cf. M.-J. Le Guillou, o. p., *Le Renouveau spirituel au XVIIIe siècle*, *Istina*, 1960, 1, 114-125.

6. I, 272. Cf. N. O. Lossky, *op. cit.*, 17.

7. I, 248; I, 272. « La vérité est une et la tendance à prendre conscience de cette unité est la loi constante et le motif fondamental de l'activité intel-

de la pensée orthodoxe et à une réflexion sur ses conditions de possibilité et de développement.

B) La pensée orthodoxe. Ses caractéristiques

La pensée Orthodoxe se distingue des autres, écrit Kirieiévsky, surtout en ce qu'elle ne cherche pas à accorder des concepts séparés aux exigences de la foi; elle cherche, au contraire, à élever la raison elle-même au-dessus du niveau habituel, à élever la source même de la pensée, la méthode même de la pensée, jusqu'à un accord intime avec la foi... Chaque orthodoxe se rend compte dans le profond de son âme que la vérité divine échappe aux opérations de la raison ordinaire parce qu'elle exige, pour être saisie, une vision élevée et spirituelle, ce qui s'acquiert par *la plénitude intérieure de la vie* et non par une érudition tout extérieure. C'est pourquoi il cherche l'authentique science de Dieu là où il croit pouvoir trouver en même temps une vie pure et complète qui lui garantisse l'intégrité de l'intelligence, et non là où se dresse la seule instruction d'école... Pour le vrai croyant, il n'y a pas de pensée féconde séparée de *la plénitude intérieure de l'intelligence* et de la concentration de la conscience, car c'est là que se révèle la vérité supérieure, et que les puissances réunies de l'intelligence et de l'âme — et non la raison abstraite seule — authentifient par leur sceau commun la pensée qui se présente à l'intelligence[8].

Ce texte révèle l'harmonie intime qui règne entre les thèmes les plus importants de la pensée de Kirieiévsky : il importe d'atteindre à la plénitude intérieure de l'intelligence, qui est en même temps plénitude de la vie, par une élévation de la raison jusqu'à un consentement harmonieux aux données de la foi ou — ce qui revient au même — par une concentration de la conscience en son centre. La plénitude de la connaissance suppose la transformation ontologique de l'homme restitué, grâce à l'intégrité de la connaissance donnée par la grâce, dans son indivision originelle d'image de Dieu.

a) *Plénitude de l'intelligence et plénitude de vie.*

Kirieiévsky vise à ce qu'il appelle la plénitude de la science vivante.

Contrairement, dit-il, à l'instruction logique ou sensorielle-expéri-

lectuelle en général » (I, 248). Kiriéievsky n'hésite d'ailleurs pas à reconnaître qu'une religion qui ne supporte pas la lumière de la science est sans valeur, tout comme est sans valeur une foi incompatible avec la raison (I, 225).

8. I, 251-252.

mentale ou, en général, à une instruction basée sur le développement des forces désunies de l'intelligence, l'instruction spirituelle est la science vivante : elle s'acquiert à proportion de l'effort intérieur vers l'élévation et la plénitude morales, et elle s'évanouit en même temps que lui, ne laissant dans l'intelligence que l'extérieur de sa forme. On peut l'éteindre en soi, faute d'alimenter incessamment le feu auquel il s'est allumé[9].

Cette structure originale de la connaissance proprement spirituelle explique que nous ayons besoin, pour réaliser en nous cette plénitude d'ouverture objective à la vérité, de l'aide de ces témoins privilégiés que sont les Pères : eux seuls peuvent nous parler avec vérité de l'expérience mystérique et ecclésiale qui a fait leur vie.

Les vérités vivantes ne sont pas ces vérités qui sont comme un capital mort de l'intelligence humaine, qui restent à sa périphérie et qui peuvent s'acquérir par l'étude extérieure; non, les vérités vivantes sont celles qui communiquent le feu à l'âme, qui peuvent brûler et puis s'éteindre; elles donnent la vie à la vie, elles sont conservées dans le secret du cœur. De par leur nature même, elles ne peuvent être patentes ou communes à tous; exprimées, en effet, dans des mots, elles passent inaperçues, exprimées dans des actes, elles ne sont pas saisies par qui n'a point ressenti leur contact immédiat. C'est la raison pour laquelle les écrits des saints Pères sont si précieux aux yeux du chrétien : ils l'entretiennent de la contrée où ils ont été[10].

Véritables maîtres spirituels, les Pères ont donc, de façon exemplaire, ouvert pour nous la vie de la recherche passionnée de communion à la vérité dans sa plénitude. Ils nous apprennent que c'est seulement dans un effort incessamment renouvelé de personnalisation, dans une lutte incessante pour une liberté spirituelle toujours plus grande que nous pouvons nous tenir en présence de la Vérité. Ils nous invitent à la concentration et à l'unité intérieures : puisque nos énergies spirituelles ont été comme rejetées dans la profondeur de notre être par le péché et que nous devons refluer jusqu'au centre de notre âme pour retrouver notre foyer intérieur à l'unité demeurée toujours indemne du péché et œuvrer pour relier ce centre à la partie empirique de notre âme.

La principale caractéristique de la pensée croyante est de s'efforcer de rassembler en une force unique les différentes parties de l'âme, de découvrir ce centre vital intérieur où la raison et la volonté, le sentiment et la conscience, le beau, le vrai, l'admirable, le désirable, le juste, le

9. I, 266; I, 254. « Les pensées qui éclairent l'intelligence et réchauffent l'âme ne s'allument que dans la présence d'un contact réel avec l'existant » (I, 254).

10. I, 278.

miséricordieux, bref toute l'étendue de l'intelligence confluent dans une unité vivante afin que par là la personnalité de l'homme soit rétablie dans son état premier d'indivision[11].

Cette concentration implique une lutte, une tension, une recherche, un effort. Et, de fait, tous ces mots reviennent incessamment sous la plume de Kirieiévsky : ils traduisent le *dynamisme* de la vie spirituelle et de la connaissance de la Vérité inséparable d'elle, le dynamisme d'une connaissance vivante, sans cesse fécondée par le contact avec la Réalité divine, toute orientée vers la plénitude et l'authenticité de l'expérience spirituelle et ecclésiale.

b) *L'intégrité de la connaissance.*

Cette recherche d'une personnalisation véritable souligne vigoureusement que l'intégralité de la connaisance est seulement possible, selon notre auteur, dans l'intégrité de la connaissance, fruit de la présence continuelle et transfigurante de la foi dans la concentration des puissances cognitives. Cette intégrité est la condition de possibilité de la rencontre du *tout* de l'homme avec le *tout* de Dieu :

« L'Orthodoxe sait que pour connaître la vérité intégrale, il faut posséder l'intégrité de la raison et la recherche de cette intégrité constitue le but constant de sa pensée[12]. » Aussi bien « la tendance à l'intégrité de l'intelligence, considérée comme une condition indispensable de la compréhension de la vérité suprême, a toujours été un attribut inaliénable de la philosophie chrétienne[13] ».

La plénitude de communion à la Vérité personnelle, concrète et vivante, Dieu, suppose la possession de l'intégrité de la connaissance, constituée par l'union de toutes les puissances cognitives en une seule puissance :

La première condition pour une telle élévation de la raison consiste en ce qu'elle doit tendre à réunir en un tout indivisible toutes les puissances qui, dans l'état ordinaire de l'homme, se trouvent éparpillées et opposées les unes aux autres. La « conviction qu'il existe au fond de l'âme un point de concentration de toutes les puissances de la raison... élève continuellement le mode même de penser de l'homme : elle maîtrise ses tendances au rationalisme, mais ne gêne point les lois naturelles de

11. I, 274-275. Sur cette tension et cette concentration, voir pp. I, 248-249, 251, 273, 275. La concentration ou l'intégrité de la raison est cause de la vraie intelligence de la pensée (I, 275).

12. L'intégrité de la connaissance est donnée par l'union de toutes les facultés cognoscitives en une seule puissance (I, 230). « La puissance visuelle supérieure de l'intelligence s'obtient par l'intégrité interne de l'être » (I, 251).

13. I, 275.

la raison; au contraire, elle fortifie son mode d'être particulier et, en même temps, la soumet librement à la foi[14] ».

D'autres textes expliquent ce mouvement spirituel avec encore plus de netteté : « *Il faut que la raison cherche continuellement au fond de l'âme cette racine interne de la compréhension où toutes les puissances se fondent en une puissance visuelle de l'intelligence, vitale et intégrale*[15]. »

Pour connaître la vérité au moyen de cette union de toutes les puissances de l'âme, la raison ne soumettra plus chaque pensée successivement au jugement de chaque faculté séparée, pour tenter de concilier leurs jugements et en composer une seule sentence. Non, mais dans la pensée intégrale, à chaque mouvement de l'âme, toutes ses cordes doivent se faire entendre, se confondant dans un accord complet, en un son harmonieux[16].

Une telle connaissance, fondée sur la pleine unité des forces spirituelles (pensée, sentiment, vision esthétique, amour du cœur, conscience et désir désintéressé de la vérité), diffère profondément de la connaissance logique et abstraite séparée de la volonté. Celle-ci n'est pas négligeable mais elle n'est qu'une étape : « La connaissance est supralogique, et à ce niveau la lumière n'est pas une chandelle mais la vie. La volonté croit avec la pensée[17]. »

La foi est l'organe de cette intégrité spirituelle : elle surpasse en effet l'état ordinaire de la raison et elle lui montre qu'elle s'est écartée de son intégrité primitive et par là l'élève au niveau de l'activité supérieure. Il ne s'agit pas, en effet, de soumettre la raison à la foi et de la contraindre en limitant le champ de sa vision spirituelle, mais au contraire d'élever *librement* la raison au niveau spirituel, où les choses apparaissent dans leur plénitude originelle, sous le regard de Dieu.

La foi n'est pas une notion de l'intelligence ou du cœur, elle ne peut être contenue par aucune des facultés cognoscitives prises séparé-

14. I, 249-250.
15. I, 249.
16. I, 250. « Dans la pensée d'un croyant il y a toujours une double activité : tout en assurant le développement de la pensée, il surveille la manière dont cette pensée se développe et tend constamment à l'élever jusqu'à la possibilité d'un consentement avec la foi. La conscience intérieure ou parfaite, un sens obscur de l'existence de cette suprême possibilité de l'intelligence est présente à chaque mouvement de sa raison » (I, 252). « Dans le domaine de la conscience vitale, qui dépasse la formalité de la puissance logique, « la force de la foi » produit la progression de la pensée, l'accompagne constamment, plane, pour ainsi dire, au-dessus de l'expression de la pensée et lui communique un sens qu'une définition externe ne saurait contenir et des résultats indépendants de la forme extérieure » (I, 263).
17. Cité par Lossky, *op. cit.*, 18.

ment, elle n'appartient pas à la raison logique ou au sentiment du cœur ou à la conviction de la conscience, mais elle embrasse toute l'intégrité de la raison, et elle est commensurable à sa plénitude[18].

« Vision vivante et totale de l'esprit[19] », la foi est donc un événement créateur transformant l'homme dans sa totalité, un fait de la vie intérieure mettant l'homme en communication essentielle avec le monde d'en haut, le ciel, la Divinité[20]. « Autorité interne et externe, intellectualité suprême vivifiant l'esprit[21] », elle est la « conscience de la révélation de la Persomne divine vivante à la personne humaine[22] ».

C) L'intégrité de la connaissance et la personne

L'analyse que nous venons de faire de la pensée de Kirieiévsky souligne combien les catégories des relations personnelles commandent sa pensée, mais le dernier texte cité, relatif à la définition de la foi, manifeste plus que tout autre que la foi introduit à l'univers des relations interpersonnelles. Elle seule, en effet, ouvre sur l'essentialité :

Pour le seul raisonnement abstrait, l'essentiel est foncièrement inaccessible. *L'essentialité seule peut toucher l'essentiel...* Se rendre compte de la relation existant entre la personnalité vivante de Dieu et la personnalité humaine, voilà qui sert de fondement à la foi[23].

Paradoxalement, le mot *essentiel* évoque donc dans la pensée de Kirieiévsky la communication des personnes entre

18. I, 274-275. L'homme doit s'ordonner en fonction de sa foi, sous peine de ne plus exister. A défaut, en effet, de cette orientation « sa vie n'aura plus aucun sens, son intelligence sera une machine à compter, son cœur une collection de cordes inanimées où le vent souffle au hasard. Aucun de ses actes n'aura plus de valeur morale et l'homme lui-même n'existera plus, car l'homme c'est sa foi » (I, 276). Il déclare encore : « L'équité, la moralité, l'esprit du peuple, la dignité de l'homme, la sainteté des lois ne peuvent être connus qu'à condition que les rapports éternels de l'homme, rapports d'ordre religieux, soient connus (I, 281).

19. I, 274-275.

20. I, 279.

21. I, 250.

22. I, 274. « Croire c'est recevoir, *de cœur*, le témoignage que Dieu a lui-même donné à son Fils » (I, 281). Le cœur est donc le lieu de la raison et de la concentration de l'intelligence. La foi, don de Dieu, répond cependant à une exigence de l'homme, exigence qui consiste, pour la raison, « dans la conscience de la nécessité d'une révélation supérieure », pour le cœur « dans un objet capable de déterminer une affection plus parfaite que celles qui sont déterminées par les objets du monde », pour le sens éthique « dans l'évidence de la nécessité d'un ordre moral supérieur », pour la volonté « dans une promptitude de tout sacrifier pour l'affection suprême de son cœur » (I, 277).

23. I, 274.

elles et spécialement les rapports de l'homme à Dieu : « Dans l'univers, seule la personne intelligente et libre possède un caractère essentiel[24]. »

La liaison intime avec l'Absolu caractérise la raison humaine : « La possibilité de connaître les relations radicales avec Dieu réside dans la profondeur spirituelle de la raison humaine, dans la nature même de l'homme[25]. » La communion à la réalité est une fonction de la personne et la connaissance de la vérité apparaît comme une présence dans la vérité, engageant le tout de l'homme, la connaissance de Dieu apparaît dès lors le fondement dernier de la connaissance du monde. La foi et le rapport personnel avec Dieu qu'elle suppose est donc le fondement de tout le processus cognitif.

L'essentialité de la connaissance désigne donc son caractère actif, vital et responsable, la recherche de l'intégrité spirituelle consistant d'abord et avant tout à passer « de la sphère de l'abstraction contemplative à la sphère de l'action vitale et responsable[26] ».

La volonté libre de l'homme qui édifie l'homme en le personnalisant est au centre de l'activité cognitive « essentielle ».

d) *L'intégrité spirituelle et la collégialité.*

Cette intégrité spirituelle ne se réalise que dans la collégialité de l'Eglise, car tout ce qui est essentiel dans l'âme humaine s'y développe socialement. « L'unité de toutes les facultés en une seule puissance, et l'intégrité interne de l'intelligence nécessaire à la connaissance de la vérité intégrale, ne peuvent être le fait d'un individu en particulier[27]. »

En raison, en effet, du caractère vital et existentiel de la connaissance intégrale, de son dynanisme toujours inachevé, lié au développement de la personne, en raison plus encore de la nature de l'objet divin, transcendant tous les esprits créés, l'intégrité spirituelle ne peut être réalisée que dans une recherche en commun. Le *consentement unanime de l'Eglise* visible et invisible, de tous les siècles, et de tous les peuples, le consentement exprimé dans la « tradition universelle[28] » est l'organe de la connaissance des vérités divines.

24. I, 274.

25. I, 279. La conscience de l'existence vitale et personnelle du Créateur qui donne l'essentialité à nos relations avec lui, naît dans notre âme quand, à la contemplation du monde extérieur, s'ajoute une contemplation.. du monde interne et moral; cette contemplation découvre, devant l'intelligence, l'aspect de vitalité supérieure des plus hautes conceptions de la raison (I, 279). Pour Kirieiévsky, la puissance visuelle supérieure est donnée dans l'intégrité de *l'existence* (I, 251).

26. I, 279.

27. I, 230.

28. I, 226.

Selon Kirieiévsky l'unité spirituelle est une donnée immédiate du monde spirituel créé : « La structure de chaque personnalité contient tous les autres, de sorte que chaque être vit de la vie de tous les autres[29]. »

Cette conscience de *l'être chrétien dans l'Eglise* est admirablement exprimée dans quelques textes :

> Quelque rudimentaire que soit sa conscience, il (le chrétien) se rend néanmoins compte qu'il n'agit dans la structure intérieure de son âme, ni seul ni pour lui seul, qu'il accomplit l'œuvre de toute l'Église, du genre humain tout entier dont il n'est qu'un fragment et en faveur duquel la rédemption a eu lieu. Ce n'est qu'avec toute l'Église et en communion avec elle qu'il peut se sauver[30].

C'est la doctrine de la *sobornost'* que nous retrouverons chez Khomiakov. « Chaque victoire morale dans le plus profond d'une âme chrétienne est un triomphe spirituel du monde chrétien tout entier. Toute force spirituelle qui s'est édifiée à l'intérieur d'un homme attire, invisiblement, et fait avancer les forces de tout l'univers moral. Chaque personne spirituelle, même sans action visible, par le seul fait de se trouver à une hauteur morale donnée, soulève, attire à soi tout ce qui lui est connaturel dans les âmes humaines[31]. »

e) *Collégialité spirituelle, triadologie et mystère pascal.*

Ce caractère immédiat d'unité du monde spirituel semble bien lié au mystère trinitaire et à la consubstantialité qui l'exprime. Kirieiévsky ne notait-il pas que : « L'orientation de la philosophie dans son principe initial dépend de la manière dont nous concevons la Sainte Trinité[32]. »

Si, malheureusement, nous n'avons pas de texte explicite à ce sujet, nous avons, par contre, la chance d'avoir un texte qui manifeste nettement que l'intégrité spirituelle trouve son expression suprême dans la confession du mystère pascal. « Ce sujet (le mystère pascal) mène la philosophie chrétienne au sommet de sa conception du monde, là où doit se faire la rencontre de la foi et de la raison dans leur opposition et par conséquent dans leur expression intégrale. Le besoin d'une telle confession de foi est inhérent au sujet lui-même. Il ne pourrait agir autrement, même s'il le voulait[33]. »

Qui connaît la spiritualité patristique et orientale ne s'éton-

29. I, 277.
30. I, 277.
31. I, 277-278.
32. I, 74.
33. Cité par Lossky, *op. cit.*, 15-16.

nera pas de ces rapprochements; ils lui paraitront, au contraire, parfaitement naturels.

Cette étude rapide dévoile l'ampleur et la cohérence de l'anthropologie de Kirieiévsky : elle engage une triadologie, une sotériologie, une ecclésiologie et en est inséparable. Le mystère de l'image de Dieu, transformée de gloire en gloire, dans l'Eglise, temple de l'Eprit, en est le cœur[34]. La contre-épreuve de l'ampleur de cette anthropologie nous est donnée par l'analyse de sa philosophie ou, si l'on préfère, sa théologie de l'histoire.

II. — PLENITUDE ORTHODOXE ET DISSOCIATION OCCIDENTALE

La plénitude ecclésiale est donnée dans l'Eglise orthodoxe, car depuis la séparation de l'Occident latin la tendance à l'intégrité de l'intelligence « est devenue une prérogative de l'Eglise orthodoxe. Sans rejeter la légitimité de cette tendance, les autres confessions chrétiennes n'y voient pas une condition indispensable de la connaissance de la vérité divine[35] ».

En fonction de cette plénitude ecclésiale, Kirieiévsky porte un jugement sur le développement de la pensée occidentale, résumé dans la réflexion suivante que nous analyserons en détail : « De la préférence que le monde latin a accordé à la raison logique est venu la *dissociation*. Cette dissociation a provoqué le développement de la scolastique à l'intérieur de la foi, puis de la réforme dans la foi et enfin de la philosophie en dehors de la foi[36]. »

A) La dissociation

L'expérience spirituelle de l'Eglise d'Orient, caractérisée par « la plénitude intérieure et sereine de l'esprit[37] », par l'intégrité et l'intellectualité, est pour chaque homme et pour tous les hommes dans leurs relations réciproques, principe d'unité.

L'Occident, dont l'option pour l'extériorité de la raison abstraite dissociée des autres facultés, ne fait d'ailleurs que traduire « l'état normal de l'intelligence déchue de son intégrité, « est, au contraire, marqué par la dualité et la rationalité;

34. On connaît le texte de saint Paul, II, Cor., III, 18. Arseniev a raison d'écrire que Kirieiévsky ne perd jamais de vue les paroles de l'apôtre Paul : « Mais nous, le visage découvert... fixant la gloire du Seigneur et allant de gloire en gloire nous sommes transformés à la même image comme par l'Esprit du Seigneur » (*op. cit.*, p. 139).

35. I, 275.

36. I, 226.

37. Ces mots de plénitude et d'intégrité reviennent incessamment.

il entretient *l'état de dissociation de l'homme* ». Désagrégation de l'unité de la connaissance de Dieu en une multitude de tendances vers des biens particuliers et en une multitude de critères discordant de vérités partielles[38] ».

La dissociation de la pensée occidentale provient, d'une part de l'influence de la culture romaine païenne, cause dans le monde chrétien d'une décadence culturelle indéniable, d'autre part, et c'est l'élément décisif, *parce que moral*, du désir de domination des papes, qui les a amenés à se détacher de façon coupable de la plénitude ecclésiale.

a) *L'influence de la culture romaine et païenne.*

La clarté logique des lois romaines a défiguré les relations humaines tant dans la vie familiale que dans la vie sociale; elle attribuait une valeur essentielle « aux actions extérieures de l'homme » et elle oubliait « l'élaboration intérieure de la conscience de soi, dans son intégrité de cœur et une concentration de l'intellect[39] ».

Le grand responsable de cette dissociation intérieure est Aristote, qui a comme sapé toutes les convictions supérieures à la logique rationnelle et détruit avec elles tous les motifs qui pouvaient élever l'homme au-dessus de ses intérêts individuels. Il a installé les hommes dans le monde clos du « confort physique et moral » et leur a proposé la plate médiocrité de la jouissance d'un monde où les contradictions sont indispensables à sa plénitude éternelle et immuable, se perdent dans l'harmonie d'un tout impersonnel. Il a brisé tout appel à une vie supérieure en construisant une philosophie de la vertu qui est la négation même de *l'essentialité*[40].

La vertu, selon Aristote, n'exigeait nulle sphère d'être supérieure, mais elle consistait dans l'art de trouver un juste milieu entre les extrêmes qu'étaient les vices. Elle provenait de deux sources : d'une conclusion abstraite de la raison — celle-ci, parce qu'abstraite, ne donnait nulle force à l'esprit et n'avait nulle essentialité capable de contraindre — et de l'habitude qui, à son tour, se formait pour une part du désir abstrait d'un accord de la volonté avec les prescriptions de la raison, pour une autre part du hasard des circonstances externes[41].

Aussi la philosophie aristotélicienne est-elle le symbole du rationalisme le plus décidé, destructeur du monde des relations personnelles.

38. I, 273.
39. Cité par Lossky, 21.
40. I, 237.
41. I, 237, 238.

Le système d'Aristote a dissocié l'intégrité de la conscience spirituelle et a transplanté la racine des convictions internes de l'homme hors du sens moral et esthétique, dans la conscience abstraite de la raison raisonnante. Les moyens d'investigation de la vérité se limitaient dès lors à l'activité logique de l'intelligence et à l'observation indifférente du monde externe. L'existence externe et le côté exprimable verbal, de la pensée, étaient les seules données dont il puisait ce qui peut en être puisé au moyen de l'enchaînement logique des concepts... La réalité aux yeux d'Aristote était l'incarnation complète de la rationalité suprême[42].

L'homme demeure désormais enfermé en lui-même puisque la perfection de la forme syllogistique ne s'intéresse qu'à « la connexion des notions » et se limite « au côté exprimable de la pensée[43] », dans l'oubli de la force interne qui seule donne à la raison *l'essentialité* requise pour la vraie connaissance.

b) *La scolastique dans la foi.*

La culture chrétienne occidentale s'est malheureusement laisser entraîner par ce courant païen malsain et elle a succombé au rationalisme extériorisant et autoritaire. Elle est sortie du domaine de l'essentialité et a pris la raison abstraite pour critère dans une question qui était du domaine de la foi, le *Filioque*. « Dans les choses de la foi, Rome a préféré le syllogisme abstrait à la sainte tradition qui conserve la conscience commune du monde chrétien dans une unité indissociable : elle a voulu introduire dans la foi des enseignements inconnus à la tradition, dépendant d'une conclusion accidentelle de la logique des peuples de l'Occident[44]. » L'Eglise romaine s'est donc détachée de l'Eglise universelle à cause d'une conclusion de la raison formelle-logique qui cherchait la connexion externe des concepts pour en déduire ses conclusions sur l'essence des choses.

En s'appuyant ainsi sur la raison logique, en préférant le jugement de la raison raisonnante au consentement unanime de toute la chrétienté, la culture chrétienne de l'Occident s'est fondée sur le développement des forces rationnelles désintégrées et elle n'a plus eu de liaison essenteille avec l'état moral de l'homme. Il était dès lors naturel que l'Occident en vint à mettre l'accent sur *l'autorité externe*[45], sur « l'unité extérieure de l'épiscopat » et sur l'infaillibilité pontificale. Et la tâche de la théologie a rapidement consisté à tenter l'impossible conciliation de l'activité libre de la raison humaine avec la pensée

42. I, 237.
43. I, 237, 226.
44. I, 226.
45. I, 226, 227.

de la hérarchie. « Chaque mouvement de l'intelligence qui n'était pas en accord avec ces conceptions préfabriquées était déjà une hérésie, car ses conceptions, scellées par l'autorité de la hiérarchie, pénétraient dans tous les domaines de l'intelligence et de la vie[46]. »

c) *La réforme dans la foi.*

Le conflit de la raison individuelle et de l'autorité extérieure était, dès lors, absolument inévitable. La Réforme protestante n'a fait que transférer l'autorité de la hiérarchie à chaque chrétien. Elle ne gardait plus que l'autorité extérieure de la Bible. En rejetant, finalement, par une démarche fort compréhensible, cette autorité, la raison individuelle s'est vue obligée de chercher un critère de la vérité en dehors de la révélation. Elle ne pouvait en trouver ailleurs qu'en elle-même.

Pour satisfaire aux exigences de chaque conscience individuelle il fallait non seulement trouver le fondement dernier de la vérité dans la raison même de l'homme, mais encore dans la partie de cette raison accessible à chaque personne isolée. La philosophie qui devait naître du protestantisme devait donc être limitée à la sphère de la raison logique possédée à titre égal par chaque homme, quelles qu'en soient sa grandeur et son organisation internes. L'unité de toutes les facultés cognoscitives en une seule puissance, l'intégrité interne de l'intelligence nécessaire à la connaissance de la vérité intégrale, ne pouvaient être le fait d'un homme en particulier. Seule la raison des relations, raison négative, logique, pouvait être reconnue comme une autorité commune à tous; seule cette raison pouvait exiger, de la part de chaque personne isolée, une soumission inconditionnée à ses conclusions[47].

Le protestantisme entraîne donc le triomphe de la raison abstraite proclamée raison intégrale. Cette évolution marque un tournant décisif dans l'histoire de l'humanité : une époque nouvelle dans la vie intellectuelle et sociale de l'Occident est en gestation.

d) *La philosophie de la raison abstraite.*

Cette philosophie permet de comprendre la vue cohérente que Kirieiévsky a du développement de la philosophie moderne depuis Descartes jusqu'à la philosophie contemporaine. Descartes, à son avis, inaugure la philosophie sur une méprise extrêmement grave et significative. Il avait un tel « aveuglement » à l'égard des réalités vivantes, qu'il ne considérait pas comme convaincante la conscience intérieure directe de sa pro-

46. I, 229.
47. I, 230.

pre existence, avant de la déduire par un syllogisme abstrait. Dans son sytème bouclé sur lui-même comme une chaîne de syllogismes, Spinoza ne pouvait pas plus découvrir le « Créateur vivant » que « la liberté intérieure ». Constructeur d'un système de relations entre les concepts abstraits, Leibnitz s'enferma dans la théorie abstraite de l'harmonie préétablie[48].

La philosophie allemande, spécialement Hegel, amena enfin le système rationnel à sa perfection. « Quand l'homme rejette toute autorité en dehors de son penser abstrait, peut-il aller au-delà de la conviction par laquelle l'être du monde lui apparaît sous l'aspect d'une dialectique transparente de sa propre raison et où sa raison même lui apparaît comme l'autoconscience de l'être universel[49] ? » Hegel ne fait ainsi qu'accomplir Aristote dans « la plénitude parfaite du développement qu'il a donné à son système et dans la richesse des acquisitions de l'intelligence, que la curiosité humaine a su lui offrir après deux millénaires de recherches[50] ». Si on se rappelle que pour Kirieiévsky, Aristote est le grand responsable de la faillite de la culture païenne et occidentale, on comprend sans peine que Hegel représente pour lui, à la fois, le sommet de la culture occidentale et le témoignage le plus parfait de l'impasse philosophique; elle conduit, en effet, à la perte de la liaison vivante avec la réalité.

Hegel, et peut-être plus encore Schelling, ont cependant finalement compris que la raison abstraite ne pouvait boucler sur elle-même. Une analyse objective et profonde de la pensée de Hegel, amène, en effet, à reconnaître que, chez lui, la raison « déduit sa connaissance des lois de la nécessité intellectuelle, non d'un concept abstrait, mais de la source même de la conscience de soi, où l'être et la pensée s'unissent en une seule identité inconditionnée. C'est ce qui explique qu'il ait pu prendre conscience de l'impasse de son système[51] ».

Schelling, lui aussi, et sans doute, plus encore, comprit la nature limitée de la pensée rationnelle et fonda un système qui unissait en soi deux aspects opposés : la conscience de l'échec de la pensée rationnelle, l'autre, l'ouverture à quelque chose transcendant le rationnel. Il n'arriva cependant pas à reconnaître comme telle la révélation divine : ne l'a-t-on pas vu « essayer d'acquérir, parmi les traditions chrétiennes confuses, celle qui correspondait à sa compréhension intérieure de la vérité chrétienne; c'est une triste tâche que d'inventer sa propre foi[52] ». « Il n'a pas vu le genre particulier de l'activité intérieure de l'intelligence qui est proprement et nécessairement celui d'un croyant. Car le genre de l'activité intellectuelle

48. Cf. Lossky, *op. cit.*, 18-19. Lossky proteste vigoureusement contre parreille interprétation.
49. I, 223, 224.
50. I, 233.
51. I, 233.
52. I, 258-259.

change selon le degré que l'intelligence a atteint dans son ascension[53]. »

Tout entière sous le signe de la rationalité abstraite, la philosophie occidentale a donc atteint la plénitude de son développement, elle n'ouvre, malheureusement, qu'à un sentiment presque universel de mécontentement et d'attente trompée. Même au moment où elle paraît la plus sérieuse, elle crée par nature la frivolité : « La pensée, séparée de l'élan du cœur, c'est-à-dire de l'intégrité de l'esprit, est une distraction pour l'âme; plus une telle pensée est profonde, plus elle est importante en apparence et plus elle rend l'homme frivole en réalité[54]. »

Il y eut cependant, au XVIIe siècle, un moment privilégié où, grâce à Pascal et à Fénelon, la France faillit doter le monde d'une philosophie « positive » identique en son fonds à celle de Kirieiévsky. Les principes en auraient été « ce qu'il y avait de commun entre les convictions de Port-Royal et celle de Fénelon[55] ».

La philosophie de Pascal « non seulement découvrait des possibilités nouvelles pour la compréhension de l'ordre moral de l'univers et la conscience de la relation vitale entre la Providence divine et la liberté humaine, mais encore contenait des idées qui pouvaient conduire à un mode de penser également différent du mode de penser romain-scolastique et philosophico-rationaliste[56] ».

Pascal, et peut-être plus encore Fénelon qui avait étudié les enseignements des Pères de l'Eglise sur la vie spirituelle, « cherchaient à développer la vie intérieure, et dans sa profondeur cherchaient un lien vital entre la foi et l'intelligence, bien supérieure à la sphère de la connexion externe des concepts[57] ».

Malheureusement dans leur froide logique, les Jésuites, d'une part, et Bossuet, d'autre part, détruisirent ce bel effort; ils firent appel à l'autorité extérieure du pape pour contraindre Fénelon « à renier ses croyances sacrées par respect pour son infaillibilité[58] ».

Telle est, dans ses lignes essentielles, l'historiosophie de Kirieiévsky, envers et justification de sa construction positive.

Nous n'étudierons pas la pensée de Kirieiévsky dans son rapport à celle de Khomiakov : peu importe, en effet, pour notre dessein la priorité de l'un ou de l'autre dans la genèse des idées[59].

53. Cité par Lossky, *op. cit.*, 22.
54. I, 263.
55. I, 230-231.
56. I, 231.
57. I, 231.
58. I, 231.
59. Ce point est, on le sait, très discuté.

II. — Khomiakov ou le principe de catholicité

« Inaccessible à l'esprit isolé, la vérité n'est accessible qu'à l'union des intelligences liées entre elles par l'amour[60]. » Cette formule d'après laquelle seule « la raison ecclésiastique » est l'organe de connaissance de la vérité totale, d'après laquelle aussi la personne ne s'accomplit que dans la plénitude de l'Eglise, organisme de grâce, détermine, pour l'essentiel, l'axe de la pensée de Khomiakov.

I. — LA PERSONNE ET LE MYSTERE DE L'EGLISE

A) L'inspiration

Comme Kirieiévsky, Khomiakov a trouvé son inspiration dans la plénitude de connaissance mystique, liturgique et patristique de l'Église orientale. Cependant, par-delà toutes les influences modernes, sur lesquelles nous aurons à revenir, il a été vraisemblablement, de l'avis du R. P. G. Florovsky, — que nous partageons, — profondément influencé par saint Augustin[61].

A l'imitation des Pères, grâce à la vie dans l'Eglise, il entend ouvrir tout le champ de ses possibilités à l'intellectualité humaine « tout en laissant libre cours au développement autonome de cette dernière... Les sciences philosophiques, considérées comme un ensemble vital, partent nécessairement de la foi et reviennent à elle; elles donnent simultanément la liberté à la raison et la force de la vie et la plénitude à la connaissance interne[62] ».

B) L'anthropologie khomiakovienne

a) *La loi de l'esprit est la plénitude.*

L'homme, esprit partiel ou phénomène partiel, a en propre la loi de l'esprit qui est la plénitude entière[63] et il tend à

60. Sur Khomiakov, outre les ouvrages d'histoire de la philosophie, cités plus haut (avec bibliographie), on peut consulter : B. Schultze, *A. S. Chomjakov...* (*Orientalia christiana periodica*, 3 (1938), 473-496. S. Obolensky, *La Philosophie de l'Esprit de A. S. Khomjakov, essai de reconstitution et d'exposé systématique des idées philosophiques contenues dans les œuvres de Khomjakov* (thèse dactylographiée, Rome, 1943). Nous regrettons que cette thèse n'ait jamais été publiée. Nous l'avons beaucoup utilisée. Nous citons les textes d'après l'édition de 1900-1905, Moscou (8 vol.), voir ici t. I, p. 283.

61. G. Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, 278.

62. *A propos des fragments trouvés dans les papiers de I. V. Kireevskij*, I. 283-284.

63. *Ibid.*, I, 272.

dépasser ses limites dans un devenir autre qui est, finalement, un devenir tout. Il se réalise donc lui-même en devenant autre et en tendant vers la plénitude absolue de la vie spirituelle dans la communion à l'Esprit absolu. Centre vers lequel converge et dans lequel se rassemble l'unité pleine et harmonieuse de tout être, Dieu est, en effet, la fin béatifiante de l'esprit partiel, source pour lui de la plénitude d'être dont il est en quête.

« A aucun moment de son existence l'homme n'apparaît comme existant, mais seulement comme *tendant à exister*. Cette tendance constitue la vie interne de l'homme. L'arrêt de ce « *tendre à* » est la mort intérieure[64]. »

Comme chez Kirieiévsky, l'homme est donc caractérisé par le dynamisme de sa vie spirituelle, il tend à la plénitude, qui est communion avec Dieu lui-même et il l'acquiert par le contact avec les autres.

Kant a posé comme loi morale la proposition suivante, d'ailleurs parfaitement exacte : « Tu le dois, parce que tu le peux »; Hegel lui a opposé cette autre proposition, également exacte : « Tu le dois, parce que tu ne le peux pas. » Cette « contradicion ne peut s'expliquer que par le caractère propre de l'homme qui, comme phénomène partiel, ne peut trouver en lui-même sa plénitude. *La plénitude et la perfection constituent la loi de l'existence; mais l'homme ne peut qu'y tendre sans jamais y parvenir.* L'homme (grâce à la présence en lui de la loi de l'esprit qui est la plénitude entière) tend à sortir de ses limites; dans cette tendance il rencontre d'autres phénomènes pareillement partiels; en usant de ces derniers, l'homme essaie de suppléer à son manque de plénitude »... « mais l'homme ne peut réaliser cet augment de plénitude tant que les phénomènes en question lui restent externes; il doit les assimiler, et les assimiler, non en les transférant à l'intérieur de lui-même (ce qui est également impossible, étant donné que l'homme n'a de pouvoir que sur lui-même) mais en se transférant dans les phénomènes au moyen de la force morale qu'est l'amour sincère. C'est à cause de cela que tout amour sincère, amour qui va jusqu'à l'oubli de soi-même, est une acquisition. Et plus le champ d'un tel amour est étendu, plus il porte l'homme en dehors de ses limites, plus l'homme devient riche dans sa vie intérieure. Dans le sacrifice et dans l'oubli de soi, l'homme trouve la surabondance d'une vie qui s'amplifie progressivement, et dans cette surabondance l'homme s'éclaire, triomphe et se réjouit. Mais que son élan s'arrête, qu'il perde (contrairement à la loi qui lui est propre) ce qu'il a déjà acquis, et l'homme s'appauvrit, il se resserre de plus en plus dans les limites étroites de son propre moi, et, finalement, il s'enferme en lui-même comme dans un cercueil qui lui répugne, lui est odieux, mais qu'il ne peut quitter seulement parce qu'il ne veut plus le faire. Cet état n'est-il pas ce même qui, d'en haut, nous a été dénoncé comme une mort éternelle ?[65]

64. *Ibid.*, I, 271.
65. *Ibid.*, I, 271-272.

L'amour apparaît ainsi « comme la loi supérieure et la première des lois de l'esprit[66] ». Essence même de l'Esprit absolu, il ordonne de l'intérieur l'esprit partiel. Par l'accord moral interne avec les lois de l'univers, qu'il réalise dans l'esprit humain, il élargit la connaissance et élève la pensée à la hauteur dont elle est capable. Il transpose l'activité humaine tout entière « à son niveau supérieur qui est le degré de l'égoïsme se reniant lui-même[67] ».

b) *Foi et vie intégrale.*

A ce sens du dynamisme de la vie spirituelle, Khomiakov joint une perception très vive de la complexité de la connaissance et de son développement. La vie de l'esprit humain commence, en effet, dans la foi, se continue dans le travail de l'entendement et s'achève dans la raison intégrale, dont la foi est à nouveau un élément. Celle-ci est donc à la fois au principe et au terme de tout le processus cognitif.

La foi « faculté de la raison » « reçoit les données réelles et les transmet à l'analyse et à la conscience de l'entendement[68] ». Elle a une signification ontologique parce qu'elle nous donne les données initiales à partir desquelles se construit la science. Le savoir initial de la foi « n'est pas coupé de la réalité accessible à la conscience, il en est pénétré... il pulse de tous les battements de la vie dont il reçoit toute la diversité et qu'il imprègne de son sens. Il perçoit la cohérence de la réalité consciente du premier principe encore non manifesté... Il ne ravit pas à l'entendement son domaine, mais il lui fournit précisément toutes les données qui lui permettent d'agir indépendamment et de s'enrichir à son tour de tout ce que l'entendement lui apporte[69] ». Au niveau de la foi, la raison n'est pas encore séparée de la volonté et elle est inséparable de l'objet. Mais elle doit progresser et se réfléchir grâce à l'entendement : « La raison vit par la perception du phénomène dans la foi et, renonçant à soi-même (c'est-à-dire à son intégrité), elle réagit sur soi-même dans l'entendement[70]. »

La foi, à un niveau supérieur, ouvre la raison à une nouvelle plénitude, une analogie frappante relie, en effet, la foi qui « connaît les faits de notre propre vie intellectuelle » à la foi qui « sonde les mystères divins ». Plus exactement, ce sont les degrés différents d'une même connaissance *intérieure, immédiate* et *vitale*[71].

66. *Ibid.*, I, 283.
67. *Lettre à Filippov*, III, 249.
68. *Deuxième lettre sur la Philosophie à Samarine*, Œuvres, I, 327.
69. I, 278-279.
70. I, 279.
71. *Encore quelques mots*, dans *Eglise latine et Protestantisme*, 417.

La raison dans son intégrité assume les différents niveaux qui la caractérisent. Mais seul l'amour, dans la foi, constitue la vie intégrale de l'esprit partiel, parce qu'il permet l'intégration de toutes les forces spirituelles, en les faisant converger dans l'unité. Il réunit donc en un tout harmonieux toutes les facultés dispersées de l'intelligence. Cependant si la foi, conscience entière parce que non séparée de l'acte vital de l'esprit, connaît tout ce qui est connaissable dans la vie de l'esprit, elle n'est pas la plénitude définitive de l'esprit parce qu'elle n'est pas pleinement réfléchie, ce que suppose la perfection de la connaissance. Vision semblable à un reflet dans un miroir, elle n'est que la limite extrême de la connaissance ici-bas et demeure toujours imparfaite. La connaissance ne trouvera sa plénitude qu'au moment où tout se parfera, à l'heure du Jugement [72].

c) *Connaissance catholique et collégialité.*

Pour s'ouvrir à la plénitude de la connaissance, l'esprit humain a donc à vaincre son caractère partiel : de fait, cependant, il ne le peut dépasser que par la participation à la vie de l'Esprit absolu : Dieu. Mais laissé à ses propres forces, il ne peut sortir de lui-même d'une manière absolument définitive, en raison, d'une part, de l'imperfection de sa connaissance, en raison, d'autre part, de son incapacité à connaître vitalement l'Esprit absolu : il ne peut connaître, en effet, vitalement que ce qui peut faire partie de sa propre vie. Il n'a donc le moyen d'entrer en contact avec la Réalité divine que dans la participation à la vie de l'Eglise.

La divinité seule peut comprendre Dieu et l'infini de sa sagesse. Il faut avoir le Christ vivant en soi, pour s'approcher de son trône. L'Église sainte et immortelle, tabernacle vivant de l'Esprit Divin, portant en son sein le Christ, son Sauveur et son Chef, unie à Lui par des liens plus intimes que la parole humaine ne peut le dire et que l'esprit humain ne peut le concevoir, l'Église seule a le droit et le pouvoir de contempler la majesté céleste et de pénétrer ses mystères... *La plénitude de l'esprit ecclésiastique n'est ni un être collectif, ni un être abstrait : c'est l'Esprit de Dieu qui se connaît lui-même et ne saurait s'ignorer* [73].

L'Eglise seule, en effet, est le sujet de la connaissance des valeurs suprêmes : elle est « la révélation de l'Esprit-Saint à l'amour mutuel des chrétiens, elle est l'amour qui les ramène

72. I, 282.
73. *Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales, à l'occasion d'un article de M. Laurentie*, dans *Église latine et Protestantisme*, 44-45.

au Père par son Verbe incarné, Jésus notre Seigneur[74] ». Elle est « principe vital, et au sens spirituel, en tant que communion spirituelle, elle est un corps vivant (mais cela seulement au sens spirituel) [75] ».

C'est donc seulement par l'insertion dans la connaissance supra-rationnelle de l'Eglise que l'homme trouve sa plénitude.

... chaque homme se trouve soi-même dans l'Église, non dans l'impuissance de son isolement spirituel, mais dans la force de son union spirituelle avec ses frères, avec le Sauveur. Il s'y trouve dans sa perfection, ou, plus exactement, il y trouve ce qu'il y a de parfait en lui-même, c'est-à-dire l'inspiration divine qui s'évanouit toujours dans l'impureté grossière de chaque vie personnelle isolée. Cette purification se fait par l'invincible puissance de l'amour mutuel des chrétiens en Jésus-Christ, car cet amour c'est l'Esprit de Dieu[76].

La vie du chrétien devient ainsi partie intégrante de la vie supérieure à laquelle il s'est librement soumis.

De même, en effet, assure Khomiakov, qu'une particule matérielle assimilée par un corps vivant reçoit un sens nouveau et une vie nouvelle, de même l'homme, qui devient membre de l'Eglise, reçoit une vie et une existence nouvelle, dont l'amour est le principe organique[77].

L'esprit humain n'acquiert donc la plénitude de sa richesse personnelle que dans l'Eglise par l'union au Christ toute pénétrée d'amour fraternel, car seul, comme nous l'avons déjà vu, l'amour fait passer l'activité à son degré supérieur « qui est le degré de l'égoïsme se reniant lui-même ». La communion dans l'amour n'est pas seulement utile à la vie spirituelle des membres de l'Eglise; elle lui est d'une nécessité absolue pour la compréhension de la vérité, celle-ci repose, en effet, tout entière sur la communion d'amour sans laquelle elle est impensable.

L'amour mutuel, don de la grâce, est l'œil qui dans chaque chrétien voit les choses divines : et cet œil ne s'est jamais fermé dans l'Église depuis le jour où les langues de feu s'abattirent sur les têtes des apôtres, et ne se fermera jamais jusqu'au jour où le juge suprême viendra demander compte à l'humanité de la vérité qu'il lui avait donnée et qu'il avait scellé dans Son Propre Sang. *La clairvoyance partielle à chaque chrétien, selon sa mesure, ne trouve sa plénitude que dans l'opinion organique de tous*[78].

74. *Encore quelques mots à l'occasion de plusieurs publications religieuses latines et protestantes*, dans *Église latine et Protestantisme*, 267.
75. *Lettre n° 2 à Koselev*, VIII, 131.
76. *Quelques mots à l'occasion d'un commandement de l'archevêque de Paris* (Mgr Sibour), dans *Église latine et Protestantisme*, 117.
77. *Ibid.*
78. *Encore quelques mots à l'occasion de plusieurs publications religieuses latines et protestantes*, dans *Église latine et Protestantisme*, 228.

L'étendue et la qualité de la foi vision spirituelle, créatrice des relations vitales et directes avec les réalités surnaturelles, est tout entière mesurée par le degré de son union au Sauveur et de sa participation à la charité spirituelle :

Elle ne devient parfaite que dans la région où l'homme dépose son imperfection dans la perfection de l'amour mutuel qui unit les chrétiens les uns aux autres. Là l'homme ne se repose plus sur ses propres forces; qui ne sont que faiblesses; il ne compte plus sur sa propre individualité; il ne compte que sur la sainteté du lien d'amour qui l'unit à ses frères, et son espérance ne peut le tromper, car ce lien, c'est le Christ lui-même qui fait la grandeur de tous, comme de l'humanité de chacun [79].

Et c'est seulement dans l'amour de la vérité intégrale du Christ et de l'Eglise que les yeux s'ouvrent à l'intelligence totale. L'ignorance et le péché sont, en effet, la part inévitable de chaque individu pris séparément; mais la compréhension parfaite ainsi que la sainteté immaculée n'appartiennent qu'à l'unité de tous les membres de l'Eglise [80].

L'Eglise est donc, dans tout son être, Vérité et Liberté. Elle est « l'héritage de vie spirituelle transmis par les Apôtres [81] », bien mieux, elle est « la révélation continuée, l'inspiration de l'Esprit de Dieu [82] ».

L'Église n'est pas une autorité... car l'autorité est quelque chose d'extérieur à nous. L'Église n'est pas une autorité, elle est la Vérité [83]... ni Dieu, ni le Christ, ni son Église ne sont l'autorité, qui est chose extérieure. Ils sont la Vérité : ils sont la vie du chrétien, sa vie intérieure; plus vivant en lui que le cœur qui bat dans sa poitrine et que le sang qui coule dans ses veines : mais ils ne sont sa vie qu'autant que lui-même vit de la vie universelle d'amour et d'unité, qui est la vie ecclésiastique [84].

L'Eglise, « unité de la grâce vivant dans la multiplicité des créatures raisonnables qui lui obéissent à cette grâce [85] », ouvre

79. *Ibid.*, 265-266.

80. *Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales à l'occasion d'un article de M. Laurentie*, dans *Église latine et Protestantisme*, 46.

81. *Encore quelques mots*, dans *Église latine et Protestantisme*, 288.

82. *Ibid.*

83. *Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales, à l'occasion d'un article de M. Laurentie*, dans *Église latine et Protestantisme*, 39-40.

84. Le Christ visible c'est la vérité extérieure, elle doit nous être intérieure par la grâce du Fils dans la mission de l'Esprit de Dieu. (*Encore quelques mots à l'occasion de plusieurs publications religieuses latines et protestantes*, dans *Église latine et Protestantisme*, 281.

85. Cf. aussi : « La foi qui sonde les mystères divins n'est pas une croyance, elle est une connaissance. Mais elle n'est pas non plus une connais-

donc l'homme à la perfection intérieure et à la vision divine, c'est-à-dire à la foi. Parce qu'elle porte en elle les forces de liberté et d'unité auxquelles est confié le mystère de la liberté de l'homme dans le Christ Sauveur, l'Eglise apparait comme la possibilité supérieure de l'intelligence humaine.

d) *Catholicité, triadologie et Incarnation.*

L'homme s'ouvre donc dans la communion de l'Eglise, à la plénitude de la connaissance; il peut s'y ouvrir parce que Dieu est Trinité, qu'il a créé l'homme à son image et a permis, par l'incarnation, le dialogue de l'homme et de Dieu.

Dieu et l'homme sont tellement semblables que Dieu a pu se faire homme et du même coup imposer à l'homme l'obligation de ne jamais se contenter d'un perfectionnement approximatif, mais de tendre, sans cesse, et de tout son pouvoir, vers la perfection absolue... Le Christ a révélé un nouvel enseignement concernant l'unité de la Divinité en trois images, du Père, du Fils et de l'Esprit; de même que la possibilité pour l'homme de prendre part à cette unité au moyen de la négation de sa personnalité, mauvaise et accidentelle et de l'acceptation, en la Divinité, d'une personnalité nouvelle et supérieure [86].

Le fondement de la connaissance catholique est donc le mystère trinitaire lui-même, qui manifeste au plus haut point que la connaissance n'est possible en plénitude que dans la communion des personnes.

La communauté chrétienne... abandonne le monothéisme non évolué de la Judée, monothéisme qui contenait nécessairement ou bien la négation de tout phénomène interne dans la Divinité, ou bien l'acceptation d'un phénomène comprenant toute l'essence de la Divinité. Elle reconnaît dans la Divinité trois phénomènes, réunis entre eux par un lien interne et vivant, libres de toute contingence et donc absolument intégraux, mais, en même temps, elle reconnaît qu'un phénomène unique ne peut embrasser toute la plénitude de l'esprit primordial [87].

Cette analyse rapide de la pensée de Khomiakov, toute centrée sur la *sobornost'*, c'est-à-dire sur la communion libre et personnelle dans l'amour, témoigne de l'unité synthétique de cette pensée. Comme pour Kirieiévsky d'ailleurs, nous pou-

sance semblable à celle que nous avons du monde extérieur : elle est une connaissance intérieure semblable à celle que nous avons des faits de notre propre vie intellectuelle. Elle est donc un don de la grâce divine : elle est la présence de l'Esprit de vérité dans nous-mêmes. » *Encore quelques mots à l'occasion de plusieurs publications religieuses latines et protestantes*, dans *Eglise latine et Protestantisme*, 265.

86. *Notes sur l'histoire universelle*, VI, 408.

87. *Ibid.*, VII, 46.

vons faire la contre-épreuve de la cohérence interne de son système, en étudiant son historiosophie.

II. — LA DISPERSION OCCIDENTALE

La façon de concevoir l'histoire occidentale est évidemment foncièrement la même chez Khomiakov et chez Kirieiévsky : elle a pris cependant chez Khomiakov une allure plus systématique. Une phrase condense l'essentiel de son jugement : « Le rationalisme, latent dans le latinisme et patent dans le protestantisme, s'est lui-même pleinement révélé et détruit dans la philosophie[88]. »

Selon Khomiakov, en effet, la logique de l'évolution culturelle occidentale est donc aisément perceptible à qui réalise combien le rejet de la connaissance communionelle, réalisée dans l'accord de l'unité et de la liberté fondé sur l'amour du Dieu Vérité et l'amour mutuel des hommes dans la charité divine la conditionne tout entière.

A) La culture païenne

Comme pour Kirieiévsky, la source du rationalisme occidental est la culture du monde gréco-romain, caractérisée par le formalisme légal et le rationalisme logique, en bref, par le juridisme. Celui-ci se définit comme une prévalence des relations externes et purement rationnelles, des êtres entre eux, sur les relations vitales et internes ou encore comme la tendance à concevoir l'unité immatérielle et suprarationnelle d'un complexe d'êtres (que ce soit la société civile ou l'Eglise) dans un cadre purement formel et extérieur. La conception romaine de la cité est, selon notre auteur, particulièrement typique : son unité ne résulte pas, en effet, de l'harmonie organique et vitale des êtres avec le corps dont ils sont membres, mais de leur *soumission* à un ensemble imposant extérieurement et autoritativement ses lois. Cette conception unilatérale de l'unité dans la soumission est destructive, par nature, de la liberté intérieure[89].

B) Le christianisme occidental

Influencée par ce rationalisme et ce juridisme de l'Etat romain, l'Eglise d'Occident s'est détachée de l'Orient et s'est laissée gagner à l'unilatéralisme de sa structure intellectuelle, c'est-à-dire au rationalisme, qui a fini par dominer en elle.

88. *A propos de l'article de V. Kirieiévsky*, I, 201.
89. *Notes sur l'histoire universelle*, VII, 447.

Il y eut, il est vrai, une période pendant laquelle l'Eglise d'Occident était, en raison de sa communion avec l'Eglise d'Orient, tout entière réglée par l'amour mutuel, organe et sauvegarde de la vérité doctrinale. Certes, des tendances rationalistes commençaient déjà à se faire jour chez des personnalités aussi prestigieuses que Tertullien ou saint Augustin, mais elles restaient à une place subordonnée et ne mettaient jamais en question la communion elle-même.

Malheureusement, peu à peu, le « rationalisme occidental absorba tout le rationalisme juridique de Rome, et cela non seulement en ce qui regarde la société ecclésiastique, mais même en ce qui regarde l'interprétation du sens interne du christianisme[90] ». Le christianisme occidental en vint ainsi à modifier complètement les rapports des personnes humaines avec Dieu et entre elles dans l'Eglise. De *membre* qu'il était dans la société ecclésiastique, l'homme devint un *sujet*, soumis aux décisions extérieures et extériorisantes de l'autorité[91].

Le *Filioque* manifesta les divergences latentes dans l'esprit des deux communautés orientale et occidentale. Son introduction dans le symbole apostolique, sans le consentement de l'Eglise d'Orient, était, en effet, une expression de l'orgueil et du manque d'amour pour les frères dans la foi; mais beaucoup plus profondément encore, elle témoignait du fait que pour la communauté occidentale la foi n'avait plus pour fondement la loi d'amour et d'union fraternelle. A ce titre, l'attitude occidentale constituait un péché contre la structure propre de la foi, une faute capitale contre la fonction gnoséologique de l'amour, garant de l'infaillibilité ecclésiale. « Afin de ne pas être considéré comme un schisme par l'Eglise, le catholicisme romain dut attribuer à l'Evêque de Rome l'infaillibilité absolue[92]. »

Il représente à ce titre une véritable *subversion ecclésiologique* : il a mis en question le « mystère » de l'Eglise et la structure communionnelle de la foi.

Les conséquences apparentes du rationalisme occidental impliqué dans le *Filioque* se manifestèrent d'ailleurs rapidement au grand jour :

a) *La foi.*

La foi devint essentiellement une obéissance contrainte,

90. *Notes sur l'histoire universelle*, VII, 447.
91. *A propos de l'article de V. Kireevskij*, I, 205-206.
92. « Telle est la propriété de ce mécanisme logique, de cette lame qui se meut d'elle-même qu'est le rationalisme, qu'une fois admise dans le cœur même de la pensée humaine... il doit nécessairement raser et détruire tout ce qu'il y a de vivant et d'absolu, tout ce qu'on peut désigner du nom de végétation organique de l'âme. » *A propos de l'article de V. Kireevskij*, I, 202.

c'est-à-dire finalement une mort. Elle devint ainsi un acte de raison, Durant toute la période scolastique, pendant laquelle les recherches de l'esprit se trouvèrent limitées par l'autorité extérieure de l'enseignement hiérarchique, la raison ne visait pas seulement à lier les notions théologiques en un système rationnel, elle entendait les fonder sur une base métaphysique rationnelle. On ne peut ériger plus totalement en système la contradiction, c'est là affermir la foi sur l'appui branlant de l'infidélité larvée[93].

b) *La loi morale.*

Par essence catégorie de réalisation intérieure, elle devint une obligation conditionnant un droit. Elle perdit ainsi son caractère propre de loi, de norme inséparable de l'essence même de l'esprit. « Une loi toute extérieure, et par conséquent rationnelle, avait remplacé la loi morale et vivante[94]. »

c) *L'œuvre.*

Manifestation de la vie intérieure, elle devint un mérite ou un démérite, défini par relation à quelque chose d'extérieur à la loi morale elle-même. Le rationalisme occidental se figea donc dans la doctrine des mérites surérogatoires : c'était établir une balance des comptes entre Dieu et les hommes, organiser des transferts de dettes ou de crédits d'une personne à une autre, bref, introduire le froid mécanisme bancaire dans le sanctuaire de la foi[95].

d) *Le péché.*

Lésion interne portant atteinte à l'intimité même de la vie dans l'amour, il devint un délit tout extérieur[96].

e) *L'excommunication.*

Simple conséquence, — publiquement attestée — d'un manque d'harmonie véritable entre un individu donné et le Corps ecclésial, devint punition et contrainte[97].

93. *Note sur l'histoire universelle*, VII, 449. *A propos de l'article de V. Kireevskij*, I, 208.
94. *Notes sur l'histoire universelle*, VII, 449.
95. *Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales, à l'occasion d'un article de M. Laurentie*, dans *Église latine et Protestantisme*, 38-39.
96. *Ibid.*
97. *Ibid.*

f) *Les rites extérieurs.*

Expression nécessaire de la vie ecclésiale devinrent des offices, c'est-à-dire des devoirs[98].

g) *Le sacrement eucharistique.*

Le « mystère » par excellence devint lui-même objet de rationalisation. Une interprétation extérieure et toute matérielle de l'action spirituelle sacramentelle le réduisit à n'être rien d'autre que le physique d'un miracle[99].

En détruisant de l'intérieur l'équilibre même du mystère de l'Eglise, le catholicisme devint une organisation toute fondée sur l'autorité extérieure. Il s'est donné une unité parfaitement semblable à celle de l'Etat, rationnelle, juridique et formelle, et il a méconnu l'unité suprarationnelle qui est celle de l'Eglise. Il n'offre plus désormais qu'une unité sans liberté et il soumet ses sujets à des normes extérieures alors que les membres d'un Corps organique ne peuvent se réaliser que dans l'acceptation libre de leur loi intérieure.

C) La réforme

Au cours de son histoire moyenâgeuse, l'humanité a insensiblement découvert qu'il y avait une incompatibilité absolue entre la liberté de la raison entraînée dans son développement proprement immanent et l'autorité de l'enseignement hiérarchique. Il en est résulté une révolte contre l'enseignement religieux de l'Eglise d'Occident : la Réforme. Celle-ci a dégagé la raison individuelle de l'autorité qui limitait sa liberté, mais elle a exalté cette liberté au détriment de l'unité. La Bible est devenue la seule autorité, soumise à l'interprétation individuelle, la base de la vie religieuse protestante[100].

Le protestantisme est une position intermédiaire intenable : il conçoit, en effet, les Ecritures comme une autorité infaillible, mais elles restent cependant extérieures. A l'opposé de l'Eglise orthodoxe « qui considère les Ecritures comme son propre témoignage et comme une part extérieure de sa propre vie[101] », il n'a pas vu la signification de l'unité ecclésiale dans l'amour. En niant la prière pour les morts, en rejetant la vénération des saints et l'importance des œuvres, comme expression d'un rationalisme utilitaire, il a manifesté sa méconnaissance profonde de la totalité organique de l'Eglise.

98. *Ibid.*
99. Cf. Lossky, *op. cit.*, p. 35.
100. *A propos de l'article de V. Kirieiévsky*, I, 208.
101. Cité par Lossky, *op. cit.*, p. 35.

Il est peut-être paradoxal, mais vrai, de le constater, estime Khomiakov, catholicisme et protestantisme procèdent donc de la même source rationaliste. Ayant mis l'accent sur des points opposés, leur dialogue ne peut être qu'un dialogue de sourds, puisque le catholicisme est : Unité, sans liberté, et le protestantisme : liberté sans unité. Le catholique a beau dire : « Il ne peut manquer d'y voir un schisme, s'il n'y a pas de pouvoir central pour décider des questions de dogme; le protestant peut lui répliquer : « Il ne peut manquer d'y voir esclavage intellectuel, là où chacun se considère comme contraint de servir en accord avec les autres. » L'Eglise orthodoxe ne dit pas à Rome : « Obéissez et croyez en mes décrets », elle ne dit pas davantage : « Soyez libres et tentez de créer un certain genre de foi par vous-mêmes », elle proclame, à chaque liturgie, l'unité dans l'amour : « Aimez-vous les uns les autres afin que, dans l'unité du même Esprit, nous confessions le Père, le Fils et le Saint-Esprit[102]. »

D) La philosophie moderne

La philosophie moderne est venue achever l'évolution inéluctable en menant à son terme la dispersion commencée. Emancipée définitivement et totalement de toute autorité normavite extérieure, la raison a dû, à partir d'elle-même, reconstruire le monde et constater son impuissance.

La philosophie rationaliste à travers une suite de déductions sévères, dont la gloire appartient à l'Allemagne, est arrivée, dans l'école de Hegel, à prouver, sans le vouloir, que la raison séparée, qui ne connaît que les rapports des choses et non les choses elles-mêmes, arrive au néant lorsqu'elle prétend se passer de la foi, qui est la connaissance intime des choses[103].

Il est assez normal que cette philosophie de l'histoire occidentale s'achève dans le jugement suivant : « La logique de l'histoire prononce sa sentence contre la vie spirituelle de l'Europe occidentale[104]. »

Il est, cependant, comme pour Kirieiévsky, une exception : Pascal. Samarine nous rapporte que Khomiakov aimait à l'appeler son maître.

Pour avoir une vision parfaitement exacte de l'historioso-

102. *Ibid.*, p. 36.

103. *Quelques mots d'un chrétien orthodoxe sur les communions occidentales, à l'occasion d'un article de M. Laurentie*, dans *Église latine et Protestantisme*, 85.

104. Cité par Lossky, 21-22.

phie de Komakiov peut-être faudrait-il ajouter qu'il voyait toute l'histoire comme la lutte entre le principe de la nécessité et celui de la liberté. Le premier, le principe couchite est celui de la soumission à la matière et aux nécessités organiques; le second implique l'adoration de l'esprit créateur et libre et mène au monothéisme élevé, dont l'expression suprême est le christianisme.

III. — Vers une « philosophie » chrétienne

Tout l'effort de Kirieiévsky et de Khomiakov est soutenu par la perspective de créer une véritable « philosophie » chrétienne, toute reliée au passé patristique et toute ouverte à l'avenir et au travail d'intégration de toute la pensée humaine : « L'amour de la culture occidentale, dit par exemple Kirieiévsky, et l'amour de notre culture se joignent dans le dernier chapitre de leur développement en un seul amour, une seule tendance *vers une civilisation vivante, universelle et chrétienne*. Quand elles se rejettent l'une l'autre, les deux cultures deviennent unilatérales. La tâche de la culture créatrice du futur consiste en ce que les principes les plus élevés de l'Eglise orthodoxe dominent la culture européenne, sans la supplanter mais en l'embrassant au contraire dans sa totalité, lui donnant son sens suprême et son développement final[105] », — ou encore — : « Il faut que la culture orthodoxe s'étende à tout le développement intellectuel du monde moderne afin qu'en s'enrichissant de la sagesse du siècle la vérité chrétienne manifeste d'autant plus totalement et plus triomphalement sa souveraineté sur les vérités relatives de la raison humaine[106]. »

Et Komakiov déclarait à son tour : « La philosophie profonde, vivante et pure des saints Pères présente le germe d'un principe philosophique supérieur; en développant simplement celui-ci, conformément à l'état contemporain de la science, aux exigences et aux problèmes actuels de la raison, on parviendrait à une nouvelle science de la pensée[107]. »

Aussi bien pour Kirieiévsky que pour Khomiakov « le sort de la philosophie devient celui de toute la vie intellectuelle[108] », puisqu'il s'agit de réaliser la synthèse de la conscience catholique avec les plus hautes acquisitions de la culture moderne, ou encore de transformer ces dernières par une assomption dans le monde de la foi. Cette philosophie, ou plus exactement, cette

105. Cité par Zenkovsky, p. 231.
106. *Ibid.*, p. 232.
107. *Ibid.*
108. Sur tout ceci, voir Zenkovsky, *op. cit.*

théologie, contient en germe toutes les attitudes qui vont dominer la pensée orthodoxe moderne.

La participation à la vie de l'Eglise comme condition nécessaire de la pensée théologique, ou, en d'autres termes, l'ecclésialité comme méthode, commande, semble-t-il, toute la pensée de nos auteurs. L'amour chrétien, comme lien ontologique entre les êtres personnels conditionnant leur transfiguration, enveloppe tout l'effort intellectuel. Il a comme corollaire spontané l'hellénisme chrétien, pour autant que la pensée des Pères, et des Pères grecs en particulier, représente l'effort chrétien normatif de cette assimilation totale de la pensée humaine. Cette philosophie vise un idéal de connaissance intégrale, organique et universelle, dans une perspective personnaliste mettant en œuvre toutes les facultés de l'homme, facultés spirituelles, expérience des sens, pensée rationnelle, perception esthétique, sens moral et contemplation religieuse, pour ouvrir à la connaissance de l'être réel du monde et des vérités suprarationnelles se rapportant à Dieu. En embrassant tous les thèmes intellectuels, en ouvrant un large horizon à toutes les recherches spirituelles, en les éclairant de l'intérieur par un travail ascétique et une vie ecclésiale, nos auteurs entendent annoncer au monde *la bonne nouvelle de la liberté dans l'unité*.

Ce mouvement créateur, tout tourné vers l'avenir, qui cherche une réponse à toutes les questions dans la conscience ecclésiale comme telle, est d'ailleurs soutenu par une orientation déjà ancienne de la pensée russe. Qu'il suffise ici de citer Odoïevski, Tchaadaev et Gogol. Tchaadaev est, sans doute, le premier à édifier une théologie de la culture dans son développement historique, partie elle-même d'une véritable ecclésiologie et une théologie de la participation à l'action historique dans une communion avec l'aspect sacral de l'Eglise [109]. Et Gogol n'hésitait pas à déclarer que l'Eglise orientale avait conservé une vision intégrale de la vie et que non seulement l'âme et le cœur de l'homme mais encore sa raison avec toutes ses forces spirituelles, avaient gardé en elle la largeur de leur libre horizon.

Cette philosophie chrétienne ouvre une nouvelle époque spirituelle. Gogol ne déclarait-il pas déjà :

> L'Église seule est capable de trancher tous les nœuds, toutes nos questions, toutes nos énigmes... Il y a, au sein de notre terre, un médiateur qui n'est pas visible à tous, c'est notre Église... En Elle sont la règle, la direction du nouvel ordre de choses et plus j'y pénètre avec mon cœur, mon intelligence et ma pensée, plus je m'étonne de la merveilleuse possibilité qu'elle comporte de concilier les contradictions que l'Église occidentale est, actuellement, incapable de lever... elle qui n'a fait qu'éloigner l'humanité du Christ [110].

109. Cité par ZENKOVSKY, 201.
110. *Ibid.*, 163.

Et Odoïevski s'exclamait : « Dans la sainte et triple unité de la foi, de la science et de l'art, tu trouveras la sérénité pour laquelle ont prié tes Pères. Le XIXe siècle appartient à la Russie[111]. »

Tous ces penseurs entendent donc créer un nouvel ordre du monde, où l'Orthodoxie apparaîtra au monde dans toute la lumière de son sens universel et royal. Cette philosophie chrétienne est l'attente, et comme le désir prophétique d'une manifestation de l'Orthodoxie, en même temps que d'une révision de la culture tout entière[112].

111. *Cité par* Zenkovsky, 163.

112. Cet article, écrit pour le centenaire de la mort de Khomiakov, en 1961, n'a malheureusement pu paraître plus tôt.

CHRONIQUE BIBLIOGRAPHIQUE

REVUE DU PATRIARCAT DE MOSCOU

1961. Mars. — *Partie officielle : Messages* et télégrammes (à relever les communiqués se rapportant à la visite du patriarche ALEXIS aux patriarches d'Antioche et Alexandrie), pp. 1-9. — *Chronique de la vie de l'Église :* Archim. PHILARÈTE (Dénissenko) : *Pèlerinage* du patriarche de Moscou aux Lieux Saints d'Orient (long reportage illustré sur le voyage fait en Moyen-Orient par le patriarche ALEXIS en 1960), pp. 10-64. — P. KRASNOTSVÉTOV : Intronisation de l'évêque de Jaroslav NICODIM, pp. 10-11. — Nécrologe; impressions après voyage en U.R.S.S.; petites nouvelles de la vie des diocèses, pp. 65-70. — *Défense de la paix : Réflexions* spirituelles sur la paix d'après la Bible, pp. 71-75. — *Vie des Églises autocéphales et des autres confessions* (P. Gnéditch recense l'article de W. A. Visser t' Hooft : Una Sancta et l'Église locale, paru dans *Oekumenische Rundschau*, octobre 1960; apprécie les vues et les perspectives de recherche en vue de réaliser l'Una Sancta), pp. 78-80.

Avril. — *Partie officielle : Salutation* pascale du patriarche ALEXIS; décisions du Saint-Synode, pp. 3-6. — *Chronique de la vie de l'Église : Célébrations* liturgiques officiées par le patriarche ALEXIS; au nom de l'unité et de la paix (reportage illustré signé par M. DOBRYNINE sur le voyage du patriarche en Moyen-Orient); nouvelles des Missions russes de Jérusalem et Beyrouth; rencontres interconfessionnelles (compte rendu sur les conversations entre une délégation orthodoxe russe et le secrétaire du Conseil Œcuménique, Genève, mars 1961); petites nouvelles des diocèses, pp. 7-32. — *Prédication* sur la Pâque du Seigneur par V. CHPILLER, pp. 32-35. — *Défense de la paix : Exhortations* à la participation des chrétiens dans la lutte pour la paix, pp. 36-43. — *Articles* : A. MÈGNE : *La victoire sur la mort* (méditation biblique sur le mystère de Pâques et sa signification pour chaque chrétien), pp. 44-47. — Archim. PIERRE L'HUILLIER : *Au sujet d'un article* récent sur « Les obstacles à la réunion des chrétiens » (prend position en face de l'article publié sur ce sujet par le Cardinal BEA, *Documentation Catholique*, 15 janvier 1961; en exprimant les réserves orthodoxes concernant les dernières définitions dogmatiques catholiques l'Auteur nie la base dogmatique de la primauté romaine et son rôle dans la consolidation de l'unité de l'Église; en même temps il affirme que l'Orthodoxie vit dans l'unité malgré son organisation en Églises nationales dont les liens et les rapports sont très relâchés), pp. 47-

50. — *Vie des Eglises autocéphales* : Nécrologe (décès du métropolite de Pologne, Macaire), pp. 51-58. — *Synode* de l'Église Orthodoxe de Finlande, p. 58. — *Vie des autres confessions* : *Traduction* de la première partie de l'article de LIVIU STAN (Roumanie) consacré au patriarcat d'Éthiopie, pp. 59-71. — *Bibliographie* : *Recension* par V. VLADIMIROVA de la revue orthodoxe roumaine « *Studii Teologice* », nn. 1-6, 1960, pp. 72-79.

Mai. — *Partie officielle* : *Messages* reçus par le patriarche ALEXIS à l'occasion des fêtes de Pâques; félicitations de la patriarchie de Moscou et témoignages d'admiration de la part de divers prélats russes pour la réussite du premier vol cosmique, pp. 3-10. — *Chronique de la vie de l'Eglise* : N. D. OUSPÉNSKY : *Les lieux Saints de Jérusalem à l'heure actuelle* (description accompagnée d'illustrations des lieux visités par le patriarche Alexis lors de son voyage en Moyen-Orient); vœux au patriarche ALEXIS pour la fête de Pâques; nomination et consécration d'évêque; conditions d'admission dans les séminaires pour l'année 1961-1962; nécrologe; chronique des diocèses, pp. 11-42. — *Prédication* sur l'Ascension de Notre Seigneur par l'archev. Victor, pp. 43-45. — *Défense de la paix* : *Appels* et informations en liaison avec les activités du Mouvement mondial pour la paix, pp. 45-54. — *Articles* : A. MÈGNE : *Nous célébrons la Pentecôte* (l'événement de la venue de l'Esprit sur les apôtres et l'action de l'Esprit dans l'histoire de l'Église pour déifier l'homme et le monde), pp. 55-58. — P. PAMOUKOV : *Le commandement céleste de la charité* (traduit du bulgare), pp. 58-60. — *Vie des autres confessions* : *Suite* et fin de l'article du prof. LIVIU STAN (Roumanie) sur le patriarcat d'Éthiopie, pp. 61-72. — *Non possumus* (refus du patriarcat de Moscou de prendre part aux travaux et activités du Concile convoqué par le pape Jean XXIII; motif : ce serait préparer une unité des chrétiens où tous seraient soumis au pouvoir dominateur du Pontife romain alors que le patriarcat russe poursuit la réalisation d'une unité de tous dans la charité), pp. 73-74. — *Bibliographie* : *Recension* de la revue *Orthodoxia* (Roumanie) n. 2; 1960, signée V. VLADIMIROVA, pp. 76-79.

Juin. — *Partie officielle* : *Messages* reçus par le patriarche ALEXIS à l'occasion des fêtes de Pâques; décisions du Saint-Synode; composition de la délégation de l'Église Orthodoxe russe pour le Congrès mondial du mouvement chrétien pour la paix (Prague, juin 1961), pp. 3-5. — Chronique de la vie de l'Église : Suite de la description des Lieux Saints de Jérusalem par N. OUSPÉNSKY; nomination et consécration d'évêque; la cathédrale Prince Vladimir de Léningrad (description et histoire); nécrologe; nouvelles des diocèses, pp. 6-38. — *Prédication du métropolite* BORIS pour le jour de la Pentecôte, pp. 39-40. — *Défense de la paix* : *Rapport* présenté par la délégation orthodoxe russe au Congrès de Prague (1961) du mouvement des chrétiens pour la paix, pp. 41-59. — *Articles* : S. PRÉOBRAJENSKY : *L'image de l'apôtre Pierre dans l'Évangile* (en faisant le portrait de l'apôtre l'A. s'arrête à la seule dimension intérieure des épisodes évangéliques excluant leur signification ecclésiale et institutionnelle; l'Auteur conteste le bien fondé de l'Église romaine de prétendre à la succession de Pierre par le siège de Rome et n'y voit que prétention d'origine humaine), pp. 60-65. — L. VORONOV : *Saint Nicolas zélateur et défenseur de l'Orthodoxie* (début d'une étude sur les luttes doctrinales de saint Nicolas contre l'Arianisme), pp. 65-75. — *Vie des autres confessions* : A. CHICHKINE : *Réponse à une contre-critique* (attaque contre un article publié par la *Civilta Cattolica*, n. 2655, et signé par le P. Floridi; la discussion tourne autour de ce que l'Auteur appelle Catholicisme politique), pp. 76-80.

L'organisation de la paroisse orthodoxe en Grèce*

Cyrille VOGEL

L'organisation de la paroisse orthodoxe en Grèce — comme la structure de l'Église autocéphale elle-même (*Ekklisia tis Hellados*) — est régie par une série de lois, de décrets-lois et de règlements administratifs émanés du pouvoir civil. Cet ensemble juridique fait partie de la législation réglant en Grèce les rapports entre Église et État et traduit la subordination étroite de l'*Ekklisia* à la *Politia*[1].

Une situation privilégiée fut reconnue à l'Église orthodoxe dès les premiers jours de l'indépendance; l'autocéphalie cependant ne fut proclamée la première fois qu'en 1833, par la loi organique de l'Église de Grèce, dite *lex* Mauer, sous Otton de Wittelsbach (1832-dép. 1862) et ne fut reconnue que le 29 juin-11 juillet 1850 par le Phanar, après les protestations que l'on sait[2]. L'autocéphalie ne signifie nullement souveraineté ou autonomie de l'Église nationale vis-à-vis de l'État; elle implique seulement que l'*Ekklisia* est indépendante par rapport aux Églises et aux pou-

* Pour des raisons pratiques, il nous a fallu transcrire les termes grecs; comme il s'agit du grec moderne, nous avons adopté la transcription phonétique.

1. Cette subordination est reconnue comme légitime et approuvée par les canonistes grecs qui — à juste titre — n'y voient pas autre chose que la continuation de la politique ecclésiastique inaugurée par Constantin et portée à son plein développement par Justinien. Cf. en autres, HAMILCAR ALIVIZATOS, *Les saints canons* (en grec), Athènes, 1949, pp. 484-486, et P. POULITSAS, *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland* (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, II, pp. 38-49), Stuttgart, 1960. Voir surtout M.-J. LE GUILLOU, *Église et État aux XIXe et XXe siècles*, dans *Istina*, 1960, pp. 133-152.

2. Les six documents fondamentaux sont les suivants : *a*) La première loi organique de l'Église de Grèce du 23 juillet 1833, dite *lex* Mauer (analyse rapide dans P. POULITSAS, *Die Beziehungen zw. Staat u. Kirche : Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, II, Stuttgart, 1960, pp. 38-40). Avant cette date la loi d'Amphissa pour la Grèce orientale du 20 novembre 1821, la *Constitution provisoire* d'Épidaure du 1er janvier 1822 reprise par la *Constitution provisoire* d'Astros du 23 avril 1823, la proclamation d'Armeni du 20 mai 1822 et la *Constitution* de Trisinos de mai 1827 reconnaissent toutes dans leurs préambules ou premiers articles, l'Église orthodoxe d'Orient comme religion d'État ou religion dominante et proclament la liberté de culte. Rien n'est dit dans ces textes sur l'autocéphalie ni sur l'organisation de l'Église. — La *Constitution* du 18 mars 1844 réaffirme l'autocéphalie de l'Église (art. 1);

voirs *étrangers*, mais non par rapport à l'État grec. L'*Ekklisia tis Hellados*, comme les autres Églises nationales, n'est souveraine que dans les limites fixées par le législateur civil[3].

La Loi organique actuellement en vigueur, qui définit et régit l'Église de Grèce, est la loi (*Katastatikos Nomos*) n° 671 du 25 septembre 1943[4]; elle ne nous occupera que dans la mesure où elle touche à notre propos.

Le pouvoir civil a légiféré à plusieurs reprises en matière d'organisation paroissiale. Les documents de base sont les suivants :

1) Loi 3596 du 6 mars 1910 : *Peri enoriakôn naôn kê tis periousias aftôn, peri prossontôn ephimeriôn kê misthodosias aftôn.*

La loi admet la participation des laïcs à l'élection du curé et règlemente les conditions d'admission au sacerdoce[5].

2) Loi du 17-18 décembre 1923 : *Peri enoriakôn naôn kê ephimeriôn.*

proclame la tolérance en matière religieuse à l'exclusion des activités missionnaires non orthodoxes (art. 2) et envisage une réglementation rapide des affaires ecclésiastiques (art. 105). La *Constitution* du 17 novembre 1864 reprend les deux premiers articles de la Constitution de 1844; il en est de même de la *Constitution* du 1er juin 1911 (texte dans H. Alivizatos, *Les saints canons* (en grec), Athènes, 1949, pp. 489-490 = *J. O.* de Grèce, 1er juin 1911, p. 127) et celle du 3 juin 1927 (en un seul article).

b) Le deuxième document sur l'organisation de l'Église de Grèce est constitué par les lois Σ et ΣΑ du 9 juillet 1852 (la loi Σ sur les diocèses et les évêques, la loi ΣΑ qui est la loi organique proprement dite de 1852 : texte dans H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 494-504, en note). Ces deux lois Σ et ΣΑ restent en vigueur jusqu'au 31 décembre 1923.

c) Le décret révolutionnaire sur la loi organique de l'Église autocéphale de Grèce du 31 décembre 1923 (*J. O.*, 31 décembre 1923, t. I, p. 387, repris dans H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 505-535, en note) qui introduit deux changements fondamentaux dans la situation juridique de l'Église : la hiérarchie devient l'organisme administratif supérieur de l'Église grecque et l'élection des évêques est modifiée. Le décret révolutionnaire reste en vigueur jusqu'au 26 septembre 1926; trad. franç. dans *Istina*, 1960, pp. 153-172.

d) Le décret du 26 septembre 1925 qui remet en vigueur les lois ΣΑ et Σ du 9 juillet 1852 (*J. O.*, 26 septembre 1925, t. I, p. 270).

e) La loi 5187 du 20 juillet 1931, modifiée par la loi 5438 du 29 avril 1932, la loi d'urgence 39 du 31 août 1936 et la loi d'urgence 1457 du 1er novembre 1938, qui concerne principalement la composition du Saint-Synode et l'élection de l'archevêque d'Athènes (*J. O.*, 4 septembre 1931, t. I, p. 255).

f) La loi 671 du 25 septembre 1943 qui est la loi organique de l'Église de Grèce actuellement en vigueur. — Un nouveau projet de loi est actuellement en discussion.

3. Une des meilleures définitions de l'autocéphalie est celle donnée par le canoniste grec du XIIe siècle, Th. Balsamon († 1195) : est autocéphale l'Église dont le chef n'est pas ordonné par un évêque *supérieur* mais par des évêques *subordonnés* (*Ad. concil. Constant.*, c. 2). En aucun cas autocéphalie n'est synonyme d'autonomie de l'Église (vis-à-vis de l'État) ou de souveraineté. Le pouvoir civil, comme jadis l'empereur byzantin, a mission divine; cf. P. Poulitsas, *op. cit.*, p. 47.

4. Loi du 25 septembre 1943, n° 671 (*J. O.* de Grèce, 27 septembre 1943, t. I, p. 324 repris par H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 494-569). — Les modifications de détail apportées à la loi ci-dessus sont indiquées dans H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 541-543, en note, jusqu'à l'ordonnance 374 du 6 août 1947. — Il conviendrait d'ajouter également la loi sur les tribunaux ecclésiastiques n° 5383 du 7 avril 1932 (*J. O.*, 11 avril 1932, t. I, p. 110, repris dans H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 570-614) dont il sera question plus loin.

5. Sur cette loi voir H. Alivizatos, *op. cit.*, p. 641.

La loi adapte et modifie la loi 3596 de 1910[6].

3) Loi d'urgence 2200 du 1er février 1940 : *Peri Hierôn Naôn kê Ephimeriôn.*

C'est le texte juridique actuellement en vigueur, qui sur de nombreux points annulle les dispositions antérieures[7]. La loi d'urgence de 1940 fut promulguée par Georges II, roi des Hellènes et est signée par le président du Conseil, I. Metaxas. Il ne s'agit en rien d'une législation canonique que le pouvoir civil, en la reprenant à son compte, aurait reconnue en lui donnant force de loi, mais bien d'un acte du législateur civil réglementant en matière canonique. Comme importance, l'ordonnance 2200 de 1940 sur les paroisses et les curés est le pendant exact des titres *De parochiis* (cc. 451-470) et *De locis sacris* (cc. 1154-1242) du *Codex Iuris Canonici* de l'Église latine.

Les actes législatifs énumérés ci-dessus trouvent leur complément dans les dispositions de la loi sur l'Administration des biens d'Église, dite loi de l'O.D.E.P. (*Organismos Diikiseos Ekklesiastikis Periousias* Athènes, rue Kornaros, 4[8]), et de la loi sur les Traitements et la Caisse d'assurance du clergé grec, dite loi du T.A.K.E. (*Tamion Asphaliseôs Klirikôn Hellados*, Athènes, rue Hermès, 64[9]).

Il faut enfin mentionner les Écoles catéchétiques (*Katichitika Scholia*) fonctionnant dans le cadre des paroisses.

Nous n'envisageons pas ici les arrangements particuliers concernant les paroisses et les curés de l'Heptanèse (=Sept-Iles ou Iles Ioniennes : Corfou, Paxos, Lefcade, Ithaque, Céphalonie, Zante et Cérifos) qui pour l'essentiel sont organisées comme les autres paroisses[10].

Sont en dehors de notre analyse, l'Église semi-autonome de Crète (*Himiaftonomos Ekklisia Kritis*) et les métropoles du Dodécanèse (Rhodes, Kos, Karpathos, Kasos et Leros, Kalymnos, Astypalèa, etc.) qui relèvent du patriarcat de Constantinople[11].

A. — Les édifices sacrés

Les édifices sacrés sont divisés en six catégories :

1) les églises paroissiales;

2) les oratoires appartenant à des confraternités ou existant en vertu de fondations et les oratoires privés (suivant les titres);

6. Sur cette loi voir H. Alivizatos, *op. cit.*, p. 642.

7. Loi d'urgence n° 2200 du 1er février 1940 dans le *J. O.* de Grèce, 1er février 1940, p. 43, repris dans H. Alivizatos, *op cit.*, pp. 643-694. — En plus de I. Metaxas, président du Conseil, ont signé les ministres : A. Tampakopoulos, I. Dourentis, I. Arvanitis, A. Oikonomou, G. Kyriakos, E. Kribas, N. Spentzas, S. Polyzogopoulos, A. Dimitratos, K. Bourboulis, H. Alivizatos, Th. Nikoloudis, K. Maniadakis, M. Kyriakopoulos et K. Kotzias.

8. Loi 4684 du 14 septembre 1931 (texte dans H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 616-641).

9. Loi 5439 du 8 octobre 1931, complétée par la loi 73.632 du 8 décembre 1934 (texte dans H. Alivizatos, *op. cit.*, pp. 694-725).

10. Loi 2200 de 1940, art. 74-87 (H. Alivizatos, pp. 684-691).

11. Bien que l'île de Crète et les métropoles du Dodécanèse fassent partie du royaume de Grèce, elles ne relèvent pourtant pas de l'Église autocéphale de Grèce. — L'Église semi-autonome de Crète, tout en dépendant du

3) les chapelles des établissements charitables ou publics, des écoles ou appartenant à une personne juridique;

4) les églises cimitériales;

5) les para-églises (*parekklisia*) (édifices sacrés non paroissiaux situés à l'intérieur des agglomérations);

6) les exo-églises (*Exôkklisia*) (édifices sacrés non paroissiaux situés en dehors des agglomérations [12]).

B. — L'église paroissiale

L'église paroissiale constitue une personne juridique de droit public. Elle ne peut être érigée que par décret royal, avec avis favorable du Conseil épiscopal et l'approbation du ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale. La demande d'érection doit être appuyée d'une pétition signée par la moitié au moins des familles qui sont requises par la loi pour l'établissement d'une paroisse [13]. Sur requête de l'évêque métropolitain, le conseil municipal donnera son avis dans le délai d'un mois; ce délai écoulé, l'avis du conseil municipal n'est plus nécessaire [14].

Si une église vient à perdre sa qualité d'église paroissiale, par manque d'habitants ou toute autre raison, elle est rattachée, par décret royal, à une autre paroisse [15].

C. — Paroisse et paroissiens

Chaque paroisse comprend une circonscription territoriale déterminée, s'étendant autour de l'église et englobant tous les chrétiens orthodoxes qui y habitent.

Un nombre donné de familles orthodoxes (*ikoyeniê*), fixé par la loi et variable suivant la densité des habitants, est requis pour qu'une paroisse puisse être fondée. Le nombre des familles s'obtient en divisant par cinq le nombre des chrétiens orthodoxes d'une paroisse [16]

patriarcat de Constantinople, est régie par une loi organique particulière et est administrée par le Saint-Synode composé du métropolite de Crète et des évêques de l'île. Les métropoles du Dodécanèse (de nouveau grec depuis 1946) relèvent entièrement du patriarcat œcuménique. — On ne confondra pas la situation juridique des métropoles du Dodécanèse qui sont en dehors de l'Église autocéphale de Grèce tout en faisant partie du royaume de Grèce, avec les 32 métropoles dites métropoles des nouvelles régions (*Neê Chôre*) qui relèvent entièrement de l'Église de Grèce depuis que le Phanar en a fait l'abandon par le *Tome Synodal* du 4 septembre 1928 (suivant le principe que tous les évêchés établis à l'intérieur des frontières de l'État grec — en dehors de la Crète — sont sous la juridiction de l'Église de Grèce). Cf. les éléments de statistiques dans l'*Himérologe* de l'Église de Grèce, Athènes, 1961, pp. 274-280. (Statistiques sur l'ensemble de l'Église de Grèce, *ibid.*, pp. 274-354.)

12. Loi 2200 de 1940, art. 1-9.
13. Loi 2200 de 1940, art. 3, § 1.
14. *Ibid.*
15. Loi 2200 de 1940, art. 3, § 2.
16. Loi 2200 de 1940, art. 10, § 6 (ceci pour l'estimation administrative

1) *Dans les villes ayant plus de 100.000 habitants.* — Une paroisse doit comporter au moins 600 familles (soit 3.000 âmes). Si le nombre des familles dépasse 1.000 par paroisse (soit 5.000 âmes), un second curé est adjoint au premier et ainsi de suite pour chaque nouvelle tranche de 1.000 familles; dans ce cas, la paroisse est divisée en secteurs, d'égale importance, suivant le nombre des curés [17].

2) *Dans les villes ayant de 10.000 à 100.000 habitants.* — Une paroisse doit comporter au moins 500 familles (soit 2.500 âmes). Un second curé est nommé quand le nombre des familles de la paroisse dépasse 600 (soit 3.000 âmes) et un troisième quand ce nombre dépasse 1.200 (soit 6.000 âmes).

Si dans les villes 1) et 2) habitent des étrangers ou des personnes de religion ou de croyance différente (*allothreski i allodoxi*) les postes curiaux seront augmentés, pour prévenir un « vide » paroissial qui pourrait profiter aux croyances non orthodoxes [18].

3) *Dans les villes ayant moins de 10.000 habitants.* — Une paroisse comportera au moins 400 familles (soit 2.000 âmes).

4) *Dans les villages ou agglomérations ayant entre 50 et 400 familles* (soit entre 250 et 2.000 âmes) : une paroisse pourra être constituée.

5) *Les hameaux de moins de 50 familles* (soit de moins de 250 âmes) pourront former une paroisse, s'ils sont distants de plus d'une demi-heure d'une autre église paroissiale, si la situation géographique l'exige (ainsi dans les îles) ou si les voies de communication sont défectueuses.

Les hameaux distants entre eux de moins d'une heure, mais trop petits pour former des paroisses distinctes, seront groupés en une seule paroisse avec un seul curé [19].

Un hameau trop éloigné de la paroisse-mère sera rattaché à l'église paroissiale la plus proche par décret royal et sur avis du conseil métropolitain.

Plusieurs paroisses voisines ne pouvant entretenir chacune un curé de leurs revenus propres, seront réunies par un décret royal en une seule paroisse, avec un seul curé et sous un nom fixé par décret royal. Ces « paroisses-collectives » jouiront des mêmes droits et seront soumises aux mêmes obligations que les autres paroisses. Le pourcentage de la participation de chaque paroisse au traitement du curé est fixé par un décret du conseil métropolitain.

des habitants requis pour une paroisse, mais non pour le Registre paroissial où chaque famille quelle qu'en soit l'importance paie une part pour l'impôt cultuel).

17. Loi 2200 de 1940, art. 10, § 1-5.

18. Loi 2200 de 1940, art. 51, § 3. — La loi emploie les mots, *allodapi* (étrangers), *allothriski* (non baptisés) et *allodoxi* (baptisés non catholiques); pour ceux-ci le terme canonique est habituellement *heterodoxi*.

19. Loi 2200 de 1940, art. 11. — La loi interdit formellement de détacher d'une paroisse un nombre d'habitants pour former une nouvelle paroisse ou pour agrandir une autre, si par là le nombre des habitants de la paroisse primitive descend au-dessous du nombre exigé par la constitution d'une paroisse. Si une paroisse qui comporte un excédent de fidèles permettant d'ériger une nouvelle paroisse est amputée d'une fraction de la population, le curé de la nouvelle paroisse sera obligatoirement celui qui dans l'ancienne paroisse avait charge de la fraction de population en question (art. 10 § 3-5).

Les offices liturgiques se feront en fonction des besoins des familles et seront conformes au règlement du diocèse[20].

Les curés en surnombre après le remembrement paroissial sont mis à la disposition de l'évêque diocésain qui leur assurera, conformément à l'échelon auquel ils appartiennent, un poste curial titulaire[21].

Les para-églises et les exo-églises, suivant le montant de leurs revenus, sont rattachés soit à la paroisse soit au T.A.K.E.[22].

Les oratoires privés sont maintenus s'ils servent aux besoins exclusifs du fondateur ou de sa famille; ils seront fermés — par la force publique, si besoin est, sur avis du métropolite — s'ils tendent à devenir des lieux de culte public (à l'exception de la fête patronale[23]).

Cimetières et églises cimitériales sont créés par les communes ou les collectivités, à la demande du Conseil métropolitain et après avis de la Commission d'hygiène. Il est interdit d'enterrer en dehors des cimetières.

Sont paroissiens obligatoirement les chrétiens orthodoxes habitant sur la paroisse. Sont obligés de verser la contribution cultuelle annuelle, conformément aux dispositions prévues par la loi 5439 sur le T.A.K.E., tous les paroissiens majeurs (21 ans accomplis) et les chefs de famille (administrativement un membre par famille est considéré comme chef[24]).

La taxe cultuelle varie suivant les ressources de chaque famille ou de chaque paroissien majeur indépendant. Il y a ainsi quatre classes qui sont fixées par le curé de la paroisse, assisté du Conseil paroissial. En 1960, la contribution *annuelle* était la suivante : 1re catégorie : 120 drachmes (soit 20,40 NF français); 2e catégorie : 60 drachmes (soit 10,20 NF français); 3e catégorie : 20 drachmes (soit 3,40 NF français). La 4e catégorie, comprenant les économiquement faibles, est dispensée de toute redevance.

Les femmes ne sont pas astreintes à l'impôt du culte; ce n'est pas là une mesure de faveur, mais la conséquence de la situation inférieure qu'occupe la femme dans le laïcat de l'Église orthodoxe[25].

Chaque paroisse tiendra un registre où sont inscrits les paroissiens majeurs. Ce registre sera légalisé par le Conseil paroissial, par l'évêque et le maire ou le président de la communauté et sera soigneusement tenu à jour (nouvelles inscriptions des paroissiens arrivés à la majorité, décès et départs[26]).

20. Loi 2200 de 1940, art. 11, § 5.
21. Loi 2200 de 1940, art. 11, § 5.
22. Loi 2200 de 1940, art. 5, § 1-6.
23. Loi 2200 de 1940, art. 6, § 1-3. — Sur les cimetières, art. 7.
24. Loi 2200 de 1940, art. 11, § 1.
25. L'orthodoxie ne confère pas aux femmes le sacrement de l'ordre; elles ne peuvent recevoir la chirotonie, mais seulement la chirothésie. Cf. Ev. Theodorou, *Chirotonie ou chirothésie des diaconesses* (en grec), Athènes, 1954 (fondement dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, à propos des veuves, c. 11; éd. Botte, p. 42). — L'Église de Grèce fait effort pour remettre en honneur l'institution des diaconesses. Sous la direction de l'Apostoliki Diakonia fonctionne une École de Diaconesses, aides paroissiales, érigée en 1957 près de Sainte-Barbe de Daphni; l'École accueille des jeunes filles licenciées en théologie (limite d'âge 30 ans). Une vingtaine de diaconesses sont déjà en service dans l'archevêché d'Athènes.
26. Loi 2200 de 1940, art. 12, § 2.

D. — Le conseil paroissial (ou ecclésiastique) (*Ekklisiastikon Symboulion*)

Gouvernement et administration de la paroisse — sauf en ce qui concerne la cathédrale d'Athènes régie par des dispositions particulières — sont entre les mains d'un Conseil paroissial composé de cinq membres :

1) le curé, en qualité de président;

2) deux membres laïcs (avec leurs suppléants) choisis par le Conseil épiscopal sur le registre des paroissiens majeurs;

3) deux membres laïcs choisis sur le même registre par le ministère des Cultes et de l'Éducation Nationale.

La charge de membre du Conseil paroissial ne donne lieu à aucune rétribution.

La loi règle dans les moindres détails les conditions dans lesquelles sont désignés les conseillers laïcs. Le Conseil reste en exercice durant trois ans, le cycle triennal débutant avec le 1er avril[27].

Les paroissiens n'ont donc aucune part ni directe ni indirecte à la nomination des conseillers[28].

La compétence du Conseil paroissial s'étend à l'administration temporelle de l'église et à la gestion de la caisse paroissiale[29].

Cette caisse est alimentée par divers revenus :

1) les contributions annuelles versées par les paroissiens suivant des dispositions de la loi 5439 sur le T.A.K.E., d'après les tarifs en vigueur;

2) les droits perçus à l'occasion des baptêmes, des mariages, des funérailles et des services anniversaires (les paroissiens pauvres sont dispensés de ces taxes);

3) les recettes provenant de la vente des cierges;

4) les recettes provenant des quêtes et des troncs d'église;

5) les collectes;

6) les dons, héritages et legs;

7) les amendes;

8) les revenus des biens meubles et immeubles;

Les ressources de la paroisse sont réparties sur les postes suivants :

1) traitement — total ou partiel — des curés, des diacres titulaires, des chantres et des sacristains :

2) soutien de la Caisse d'assurance du clergé (T.A.K.E.);

3) l'entretien de l'église;

4) versement — pouvant s'élever à 40 % de certaines recettes — à l'évêché pour l'administration et les bureaux du Conseil épiscopal;

27. Loi 2200 de 1940, art. 13.

28. C'est une restriction du rôle des laïcs par rapport à la loi 3596 du 6 mars 1910. — Sur les conseils paroissiaux voir G. Th. Rammos. *Eléments de droit ecclésiastique grec* (en grec), Athènes, 1947, pp. 196-205; A. P. Christophilopoulos, *Droit ecclésiastique grec* (en grec), III, Athènes, 1956, pp. 13-15; sur l'administration des biens des monastères, voir G. Th. Rammos, *op. cit.*, pp. 208-211, et A. P. Christophilopoulos, *op. cit.*, pp. 15-18.

29. Loi 2200 de 1940, art. 14-21.

5) abonnement au *Journal officiel* de l'Église de Grèce (*Ekklisia*);
6) amortissement des charges diocésaines;
7) œuvres charitables et soutien des paroissiens pauvres;
8) placements auprès des banques grecques[30].

E. — Le Conseil épiscopal (*Mitropolitikon Symboulion*)

Dans chaque métropole (évêché) est constitué un Conseil épiscopal qui comprend :

1) l'évêque du diocèse en qualité de président;
2) un juge de première instance, choisi par le président du tribunal, ou un juge de paix;
3) un prêtre membre du T.A.K.E. local;
4) un conseiller ecclésiastique choisi par le métropolite.

La fonction essentielle du Conseil épiscopal est de contrôler la gestion des Conseils paroissiaux. Pas plus que pour ceux-ci, les laïcs n'ont de part à la désignation des membres laïcs[31].

F. — Les curés (*Ephimerii*)

Avant d'exposer le processus suivant lequel sont nommés les curés, il est indispensable de rappeler comment est formé le clergé orthodoxe grec.

L'instruction n'est pas la même pour tous les candidats à la cléricature; elle varie qualitativement, et dans des proportions considérables, suivant les Instituts dans lesquels a passé l'aspirant au sacerdoce. Le régime des séminaires à la manière occidentale est inconnu en Grèce de même qu'y est inconnu le clerc-théologien. Les sciences sacrées, sauf quelques rares exceptions, sont pratiquées par des laïcs[32].

Le diplôme obtenu en fin d'études classera le candidat-curé, une fois qu'il sera ordonné — et l'ordination pourra intervenir longtemps après la fin des études — dans un des quatre échelons qui hiérarchisent le clergé paroissial et qui définissent son aptitude aux différents postes curiaux[33].

30. Loi 2200 de 1940, art. 22-32.
31. Loi 2200 de 1940, art. 33-45.
32. Voir sur le problème de la formation du clergé orthodoxe grec I. N. Karmiri, *Pour une culture du clergé orthodoxe grec* (en grec), Athènes, 1949. — D'après les statistiques publiées dans l'*Himerologion* de 1961, dans les deux Facultés de théologie d'Athènes et de Thessalonique il n'y a que deux archimandrites qui enseignent (l'un à Athènes, l'autre à Thessalonique).
33. Loi 2200 de 1940, art. 47.

I. — Formation théologique des clercs

Depuis l'année scolaire 1959-1960, il y a trois degrés principaux dans l'enseignement théologique[34] :

a) *Les Facultés de théologie (theoloyikê Scholê)* :

Elles font partie des universités d'Athènes et de Thessalonique et accueillent, comme les autres Facultés, des étudiants bacheliers de l'enseignement secondaire. La durée des études est de quatre ans; les matières enseignées correspondent à celles qui sont traitées dans nos Facultés occidentales. L'horaire est très chargé (par semaine : 1re année, 25 cours; 2e année, 30 cours; 3e année, 30 cours; 4e année, 19 cours). Le diplôme de licencié sanctionne la fin du cycle. Les professeurs sont des laïcs, et, parmi les étudiants, une minorité seulement se destine au sacerdoce[35].

A la Faculté de théologie d'Athènes est annexé un internat (*theoloyikon Ikotrophion*) placé sous la direction de l'Apostoliki Diakonia (établi dans le vénérable monastère des Asomates ou Saints-Anges, Athènes, Odos Iasiou, 1). On ne confondra en aucune manière cet internat — au règlement fort strict — avec un séminaire occidental[36].

L'École théologique de Halki (monastère de la Sainte-Trinité à Halki, Rum Ruban Okulu Heybeliada, Turquie) est assimilée pour la valeur des diplômes aux Facultés de théologie des universités grecques[37].

b) *Les Écoles ecclésiastiques (Ekklisiastikê Scholê)*.

Jusqu'à l'année scolaire 1959-1960, ces écoles comprenaient sept classes; depuis cette date, elles ont été ramenées à six par suppression de la première année. Ces Écoles sont établies à Patmos, à Karyès (Mont-

34. Les lois sur la formation théologique du clergé orthodoxe en Grèce sont les suivantes : le décret-loi 540 du 7 septembre 1945 (*J. O.*, 1945, p. 230); précisé par les décrets 807 du 31 décembre 1945 (*J. O.*, 1945, p. 323), 806 de 1945 (*J. O.*, 1945, p. 323) et 1124 de 1946 (*J. O.*, 1946, p. 107) et les ordonnances parues au *J. O.* de Grèce de 1945 à 1946 et celle du 14 octobre 1947, n° 415 (*J. O.*, 1947, p. 217).

35. Nombre des étudiants en 1961 à Athènes : 2e année : 189; 3e année : 131; 4e année : 195. — Voir *Annexe A* les programmes des Facultés d'Athènes.

36. Environ 150 internes, dont quelques étrangers. — On y donne des cours pratiques de prédication et de catéchèse. Un proto-prêtre (marié) a remplacé l'ancien évêque de Lemnos à la direction de l'établissement.

37. A Halki sont en exercice deux sections très différentes : 1) un lycée (seulement les trois classes supérieures de 3e à la 1re) qui accueille exclusivement des élèves de nationalité turque ayant passé avec succès l'examen de passage de la classe à laquelle ils désirent s'inscrire, et 2) une Faculté de théologie au sens propre avec un cycle d'études de quatre ans. La limite d'âge supérieure est fixée à 21 ans pour les laïcs. Les candidats doivent être titulaires du baccalauréat avec mention A. B. au moins. Ils sont tenus à envoyer au patriarche de Constantinople par l'intermédiaire de leur évêque, en plus des documents habituels, une promesse formelle de s'engager dans les ordres.

Athos), Corinthe, la Canée (Crète), Lamia, Gafatista en Chalcidique (monastère Sainte-Anastasie) et Xanthi. Pour être admis dans ces Écoles, les élèves doivent être âgés de moins de dix-sept ans et avoir subi avec succès l'examen de passage en classe de 2e de l'enseignement secondaire. Le programme fait une large part aux disciplines scientifiques et littéraires; la place réservée aux sciences sacrées est modeste[38].

c) *Les Instituts ecclésiastiques supérieurs* (*Anôtera Ekklisiastika Phrontistiria*).

La durée des études — exclusivement théologiques — est de deux ans. Ces Instituts sont établis au Rizarion (Athènes)[39], à Kalamata (ou Kalamae), Patras, Volo, Katerini, Thessalonique[40] et à Tinos. Les candidats doivent être âgés de vingt-deux ans au moins et de trente ans au plus (s'il s'agit de laïcs), de quarante au plus (s'il s'agit de clercs) et posséder un diplôme de fin d'études secondaires ou être diplômé en études commerciales[41]. Le candidat peut donc ne pas passer immédiatement des études secondaires à l'Institut ecclésiastique supérieur et avoir exercé une autre profession avant de songer aux études théologiques.

Jusqu'à l'année scolaire 1959-1960, fonctionnaient également des Instituts ecclésiastiques élémentaires (*Katôtera Ekkl. Phrontistiria*); ils ont été suprimés par le décret 3885 de 1958[42].

A ces trois types classiques d'enseignement de théologie, viennent s'ajouter deux établissements qui ont une physionomie spéciale :

d) *L'École ecclésiastique supérieure de Thessalonique* (*Anôtera Ekklisiastiki Scholi Thessalonikis*) :

Fondée en 1958 (décret 3885 de 1958; *J.O.*, 1958, t. I, p. 184), cet établissement accueille des étudiants pour un cycle d'études de trois ans. Les élèves sortants seront placés comme instituteurs-curés dans les paroisses frontalières et cumuleront un double traitement[43].

e) *Le séminaire de Vella* (*diocèse de Iohannina*) (*Hierodidaskalion Vellas*).

Fondé en 1937 (décret 887 de 1937), le séminaire de Vellas reçoit, après un examen d'entrée, des élèves âgés de moins de seize ans, ayant subi avec succès l'examen de passage en 4e (enseignement secondaire).

38. Voir *Annexe B* les programmes des Écoles ecclésiastiques. Cf. note 39.
39. On ne confondra pas l'Institut ecclésiastique supérieur qui fonctionne au Rizarion avec l'École ecclésiastique anciennement établie au même Rizarion et qui a repris ses cours depuis 1961.
40. L'institut ecclésiastique supérieur de Thessalonique est distinct de la Faculté de théologie et de l'École ecclésiastique supérieure de trois classes établies également à Thessalonique.
41. Voir programme en *Annexe C*.
42. Documentation dans l'*Himerologion* et programmes en *Annexe C*.
43. Documentation dans l'*Himerologion*, 1961, pp. 295-296.

La durée des études est de cinq ans. Cet établissement unique en son genre en Grèce constitue une sorte d'intermédiaire entre un petit et un grand Séminaire [44].

Pour les clercs déjà dans le ministère, l'Apostoliki Diakonia a créé en octobre 1957 un Institut spirituel (*Pnevmatikon Phrontistirion*) établi auprès du vénérable monastère de Penteli (environs d'Athènes), qui est plus un lieu de stage qu'une école proprement dite. Les clercs venus de toutes les provinces du royaume y séjournent durant deux mois pour y être préparés au ministère de la prédication et de la confession. Depuis l'année de fondation jusqu'en 1960, 235 clercs y ont reçu un complément de formation [45].

II. — Classement hiérarchisé des curés

La loi 2200 de 1940 ignore la distinction entre curé et vicaire; si le nombre des habitants d'une paroisse exige le ministère de plusieurs prêtres chacun d'eux est nommé curé et se voit confier la responsabilité d'un secteur bien délimité de la circonscription paroissiale [46]. La loi ignore aussi — conformément à la tradition orthodoxe — le prêtre *séculier* qui n'aurait pas charge d'âmes. C'est ainsi que le prêtre-professeur — qui ne serait que cela, même dans les sciences sacrées — est inconcevable en Grèce; a fortiori, le prêtre-ouvrier ou le prêtre ordonné *ad titulum patrimonii*. L'orthodoxie ne voulant voir dans le prêtre que le liturge, admet difficilement qu'il puisse consacrer son temps et ses forces à un travail autre que la *cura animarum* dans la paroisse [47].

Aux termes des articles 46 à 61 de la loi du 1er février 1940, les curés sont répartis en quatre catégories lesquelles sont, par ordre décroissant :

a) Catégorie A. Curés dans les villes ayant plus de 40.000 habitants : les élèves licenciés en théologie (Athènes, Thessalonique, Halki) ou les licenciés d'une autre Faculté *déjà ordonnés*.

b) Catégorie B. Curés dans les villes ayant entre 3.000 et 40.000 habitants : les étudiants de 3e année des Facultés de théologie, ou d'une autre Faculté ainsi que les diplômés des Instituts ecclésiastiques supérieurs.

c) Catégorie C. Curés dans les villages ayant entre 2.000 et 3.000 habitants : les diplômés des autres Écoles de théologie (cycle de deux ans des Instituts eccl. élémentaires), les bacheliers et les instituteurs.

d) Catégorie D. Curés dans les villages ayant moins de 2.000 habi-

44. Documentation dans l'*Himerologion*, 1961, p. 296.

45. Il ressort du rapport annuel de 1958 que nous avons sous les yeux que les matières enseignées sont les suivantes : Pastorale, Sacrements et administration des sacrements, administration pastorale, explication des péricopes des Évangiles avec exercices d'homilétique, administration du sacrement de pénitence.

46. Loi 2200 de 1940, art. 51.

47. Voir sur ce point H. Kotsonis, *Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus* (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, II, p. 96), Stuttgart, 1960.

tants : les élèves ayant obtenu le diplôme de fin d'année de 4e (enseignement secondaire), ou le diplôme de l'École primaire supérieure (ou équivalences).

Dans les hameaux de moins de 600 habitants — s'il n'y a pas d'autres candidats — pourront obtenir une cure, des postulants ayant une formation inférieure à la CATÉGORIE D., après un stage pratique auprès de l'église métropolitaine.

Les quatre catégories prévues par la loi 2200 de 1940 sont destinées à disparaître dans les années à venir.

Depuis 1959-1960 il est interdit aux évêques d'ordonner des curés de 4e classe, c'est-à-dire des candidats dont l'instruction théologique — et autre — est pratiquement inexistante. De plus, nous l'avons rapporté plus haut, le décret 3885 de 1958 a supprimé les Instituts ecclésiastiques élémentaires (*Katôtera Ekklisiastika Phrontistiria*); en conséquence, les curés de la 3e classe qui se recrutaient parmi les diplômés de ces Instituts sont eux aussi destinés à disparaître progressivement.

Les nouveaux règlements ne prévoient plus que deux catégories dans le clergé paroissial :

Catégorie A : Les diplômes des trois Facultés de théologie (Athènes, Thessalonique et Halki) ainsi que les diplômés des Facultés reconnues comme équivalentes.

Catégorie B : Les diplômés des Instituts ecclésiastiques supérieurs (*Anôtera Ekklisiastika Phrontistiria*) et de l'École ecclésiastique supérieure de Thessalonique (*Anôtera Ekkl. Scholi Thessalonikis*).

Rappelons que pour suivre l'enseignement requis pour les deux catégories A et B le candidat doit être bachelier de l'enseignement secondaire. Le niveau intellectuel du clergé orthodoxe grec se trouvera donc sensiblement amélioré quand la nouvelle réforme aura porté ses fruits. A nous en tenir aux relevés officiels, il n'en sera ainsi que dans plusieurs années.

Les statistiques dont nous disposons donnent, en effet, les chiffres suivants pour l'ensemble des curés grecs en activité en 1960. Sur un total de 8.041 curés appartiennent à la catégorie A : 223 curés, à la catégorie B : 1170 curés, à la catégorie C : 4.223 curés et à la catégorie D : 2.425 curés. On remarquera que les catégories inférieures sont les plus fournies.

La qualification théologique médiocre et le degré d'instruction élémentaire dont se contentait jusqu'à présent la loi pour les curés des deux dernières classes est supportable dans le système orthodoxe. En effet, de par ses fonctions, le curé n'assure pas nécessairement la prédication, pas plus qu'il n'administre le sacrement de pénitence ou ne s'occupe de catéchèse[48].

Le traitement alloué aux curés varie en fonction de la classe à laquelle appartient le bénéficiaire. En 1960, ces traitements s'échelonnent comme suit (traitement *mensuel*) :

Catégorie A : 1.570 drachmes (= 266.90 NF français).

48. Loi 2200 de 1940, art. 47.

Catégorie B : 1.260 drachmes (= 214,20 NF français).
Catégorie C : 1.020 drachmes (= 173,40 NF français).
Catégorie D : 790 drachmes (= 134,30 NF français).

Après dix ans de service, les traitements sont augmentés de 10 %, après 15 ans de service de 20 %.

Ces indemnités sont fort modestes. Viennent s'y ajouter un complément éventuel versé par le Conseil paroissial, ainsi que le casuel perçu à l'occasion des différentes fonctions curiales.

III. — Nomination des curés

Le curé est nommé par l'évêque diocésain suivant une procédure que le législateur civil a réglé dans les moindres détails. Les paroissiens n'ont aucune part à la désignation de leur pasteur, sous quelque forme que ce soit (élection, présentation, veto)[49].

Dans le délai d'un mois après la vacance d'un poste curial, l'évêque, par une annonce lue à l'église, publiée dans la presse locale et dans l'organe officiel de l'Église de Grèce (Ἐκκλησία), annonce que tel poste est vacant et invite à se présenter les candidats ayant les titres requis pour la classe à laquelle appartient la cure[50].

Si personne ne se présente dans le mois, l'évêque répète son appel et nomme un curé provisoire.

Le citoyen grec désirant faire acte de candidature enverra à l'évêque, dans le délai d'un mois, une demande écrite accompagnée des pièces suivantes :

a) un extrait de naissance et un certificat de nationalité;

b) un extrait du casier judiciaire;

c) un certificat attestant le civisme du candidat;

d) un document attestant que le candidat a satisfait aux obligations militaires;

e) un document établi par l'autorité compétente attestant que le candidat et son épouse sont unis en premières noces[51];

f) un certificat de bonne santé et d'intégrité corporelle, corroboré par un serment de l'intéressé;

g) les lettres testimoniales suivant la législation canonique en

49. Loi 2200 de 1940, art. 46, § 1. — Sur le droit des laïcs dans l'ensemble de la vie ecclésiastique grecque voir H. Kotsonis, *Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus* (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, II, pp. 92-116), Stuttgart, 1960 et, du même, *Verfassung und Aufbau der griechisch orthodoxen Kirche* (*ibid.*, I, pp. 169-174), Stuttgart, 1960.

50. Loi 2200 de 1940, art. 46, § 2. — Voir en *Annexe D* un exemple d'appel épiscopal pour les candidatures aux postes curiaux.

51. L'Église orthodoxe ordonne prêtre (ou diacre) un homme marié, mais interdit au clerc de contracter mariage après son ordination. Il en résulte qu'un prêtre veuf ne peut plus se remarier. D'autre part, avoir contracté un deuxième mariage, ou s'être marié avec une veuve, est un empêchement à l'ordination. D'où la nécessité pour le candidat de produire une pièce attestant sa monogamie absolue.

vigueur, c'est-à-dire une attestation du Père spirituel (πνευματικὸς) du postulant [52].

L'évêque diocésain enregistre les candidatures, les fait connaître au Conseil paroissial et fait afficher les noms à la porte de l'église paroissiale vacante. Les paroissiens ont deux semaines pour envoyer à l'évêque leurs objections éventuelles contre l'un ou l'autre candidat. Passé ce délai, l'évêque nomme l'un d'entre eux et en informe le Conseil paroissial [53].

Il est procédé ensuite à l'ordination du candidat dont le nom a été retenu. L'évêque qui nommerait un curé ou ordonnerait un postulant sans respecter les règles rapportées plus haut, est privé de son traitement pendant un an [54].

Contre la nomination faite par le métropolite, il y a possibilité de recours auprès d'une Commission synodale composée de trois membres, laquelle examine le dossier [55].

Les curés desservant les para-églises ou les autres lieux de culte non paroissiaux sont nommés par l'évêque de l'endroit suivant une procédure semblable à celle qui vient d'être décrite [56].

Pour déplacer un curé, le métropolite doit obtenir l'assentiment de l'intéressé ainsi que des Conseils paroissiaux locaux; il faut en outre que le curé possède les diplômes requis pour occuper la cure à laquelle il est transféré [57]. Les déplacements de métropole à métropole sont possibles avec l'accord des intéressés [58].

52. L'importance de ce certificat est extrême. C'est en effet le seul document religieux attestant que le candidat s'engage au sacerdoce avec les dispositions spirituelles voulues. Le Père spirituel a la responsabilité d'autoriser le postulant à poser sa candidature, après enquête détaillée; l'Église orthodoxe ne prévoit pas d'autre contrôle spirituel du candidat-curé. La lettre testimoniale que délivrera le Père spirituel est indispensable au dossier; sans elle, le postulant ne sera jamais ordonné. Voir Annexe E.

53. Loi 2200 de 1940, art. 49, §§ 1 et 2. — La part des laïcs dans la désignation de leur curé est donc pratiquement inexistante. Ils peuvent présenter des objections contre tel ou tel candidat affiché à la porte de leur église, il est vrai; dans la pratique, ils ne le font pas plus que les chrétiens catholiques ne soulèvent d'objection au moment de l'ordination sacerdotale quand l'archidiacre exhorte l'assistance à formuler les griefs canoniques éventuels contre les ordinands. Sur ce point la loi 2200 de 1940 restreint la part des laïcs par rapport à la loi 3596 du 6 mars 1910 qui stipulait que le curé serait élu par les paroissiens. Certains canonistes grecs regrettent l'effacement du laïcat dans les élections; cf. H. Alivizatos, *Les saints canons* (en grec), p. 642; H. Kotsonis, *Die Stellung der Laien* (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, t. I p. 108), Stuttgart, 1960. — Du fait que les laïcs ne présentent pas d'objections contre les candidats curés, le choix fait par le métropolite est censé être approuvé. Les fidèles doivent prendre part à l'ordination du candidat; cette participation est assurée par le fait que l'ordination se déroule en public; cf. Milasch-Apostolopoulos, *Droit ecclésiastique de l'Église orthodoxe d'Orient* (en grec), Athènes, 1906, p. 307.

54. Loi 2200 de 1940, art. 54. — Il faut rappeler ici que les ordinations « collectives » de nouveaux prêtres telles qu'elles sont pratiquées en Occident sont inconnues dans l'Église orthodoxe grecque. Les ordinations se font au fur et à mesure des besoins immédiats et concrets.

55. Loi 2200 de 1940, art. 49 § 3.

56. Loi 2200 de 1940, art. 50, §§ 1-3.

57. Loi 2200 de 1940, art. 52, §§ 1-4.

58. Loi 2200 de 1940, art. 52, § 3.

L'évêque peut déplacer *sans* leur consentement les curés dont la présence est indésirable pour le bien de la paroisse; toutefois il ne peut user de ce droit que trois fois par an. Ceci pour prévenir les mutations arbitraires [59].

Un hiéromoine (religieux-prêtre, cas relativement rare, par opposition à l'archimandrite désignant actuellement le prêtre séculier non marié) ne peut pas faire acte de candidature à un poste curial; par contre, un célibataire non religieux peut postuler une paroisse (tel est le cas des archimandrites qui, de fait, occupent les postes les plus importants et qui les méritent par leur zèle et leur culture) [60].

Les curés, dans la majorité des cas, sont mariés. Ceci implique qu'ils contractent mariage *avant* l'ordination au sous-diaconat, la loi interdisant au clerc de tout rang — ainsi qu'au religieux — de prendre femme [61]. Nous avons dit qu'une minorité de prêtres vit dans le célibat; ce sont eux qui occupent les postes les plus en vue dans les villes et auprès de l'administration centrale et fournissent les candidats à l'épiscopat [62].

La femme du curé orthodoxe, par tradition assez effacée, semble vouloir jouer un rôle plus actif. La presbitera K. E. Kentrota a publié dans le supplément pastoral de l'organe officiel *Ekklisia* une série d'articles traitant de la vocation particulière de l'épouse du prêtre [63].

IV. — Révocation

Le curé est révoqué par l'autorité diocésaine dans les cas suivants :

a) s'il a encouru une peine de prison supérieure à un an;

b) s'il est incapable de remplir les devoirs de sa charge en raison d'une maladie physique ou mentale, dûment constatée après expertise médicale;

59. Loi 2200 de 1940, art. 52, § 5.

60. Loi 2200 de 1940, art. 56. — Aux églises d'Athènes et du Pirée peuvent être nommés des curés ou des diacres qui poursuivent leurs études à la Faculté de théologie de la capitale, à condition qu'ils donnent satisfaction (Loi 2200 de 1940, art. 51, § 3).

61. Code civil, art. 1364.

62. Nous ne disposons pas de statistiques d'ensemble pour donner la proportion exacte de curés mariés et de curés célibataires dans l'Église de Grèce (me font défaut, en particulier, les statistiques sur l'archevêché d'Athènes). Dans la métropole d'Étolie et d'Acharnanie (Misolonghi), les proportions s'établissent comme suit : sur un total de 204 curés, 186 sont mariés (2e classe : 26; 3e classe : 91; 4e classe : 69) et 18 seulement sont célibataires (1re classe : 2; 2e classe : 1; 3e classe : 2; 4e classe : 13). Dans la métropole d'Eleutheropolis, sur un total de 32 curés, 22 sont mariés (2e classe : 3; 3e classe : 4; 4e classe : 15) et 10 curés sont célibataires (2e classe : 2; 3e classe : 8). Dans la métropole de Kozanis, sur un total de 83 curés, 78 sont mariés, 5 sont célibataires. — Sur le mariage des clercs orthodoxes, voir Pan. I. Panagiotakos, *Mariage et célibat des clercs* (en grec), Athènes, 1940, et, du même, *L'ordination et ses conséquences juriques* (en grec), Athènes, 1951.

63. Ainsi *Ephimerios* (supplément pastoral de l'organe officiel de l'Église de Grèce), 1954, pp. 29-32; 1953, pp. 611-612; 1954, pp. 106-114.

c) s'il a abandonné son poste pendant plus d'un mois sans autorisation;

d) dans le cas spécial des instituteurs-curés, si la charge d'enseignant rend impossible l'accomplissement du devoir pastoral;

e) s'il atteint la limite d'âge fixée à soixante-quinze ans, sauf autorisation contraire du Saint-Synode [64].

La révocation (de même que la déposition ou la dégradation) est à concevoir comme une simple *privatio* ou *amotio ab officio*, qui ne supprime nullement le caractère sacerdotal. Le sacerdoce dans l'Église orthodoxe est un état et non une simple fonction. Le sacrement de l'ordre confère une empreinte indélébile qui suit le prêtre jusqu'à la mort, même s'il est renégat ou apostat [65].

Conformément à l'article 75 de la Constitution, les clercs de l'Église autocéphale — par où il faut entendre ici, limitativement, les évêques, prêtres, diacres et sous-diacres — ainsi que les religieux et les religieuses, sont jugés par des tribunaux ecclésiastiques (tribunal épiscopal, tribunal synodal de première et de deuxième instance, pour évêques de première et de deuxième instance, tribunal pour les membres du Saint-Synode) pour les manquements à la discipline ecclésiasique (*ekklisiastika paraptômata*) [66].

La procédure engagée contre un clerc devant le juge ecclésiastique n'empêche cependant pas que les tribunaux civils soient saisis, et réciproquement [67]. Il s'agit donc moins d'un privilège du for, même restreint, que d'un for ecclésiastique parallèle au for civil.

Les laïcs ne participent plus à aucun des tribunaux de l'Église, si ce n'est indirectement : pour l'exécution d'une sentence ou pour une mesure de grâce, un décret royal est nécessaire, sur conclusions du Ministère des Cultes [68].

Les peines infligées par les tribunaux ecclésiastiques varient suivant que le clerc coupable est marié ou non. Suivant la gravité de son délit, le clerc *marié* encourt : *a*) le blâme, *b*) la privation de traitement durant trois mois, *c*) une amende, *d*) la suspense *a divinis* jusqu'à un an avec ou sans privation de traitement ou de casuel, *e*) la destitution du poste curial durant un an ou un an et demi, *f*) l'interdiction de quitter son domicile durant quinze jours, et *g*) la déposition [69]. Le clerc *célibataire* (et le moine) encourt : *a*) le blâme, *b*) la suspense *a divinis* pendant un an (curés célibataires et hiéromoines), *c*) la réclusion dans le cachot du

64. Loi 2200 de 1940, art. 57.

65. Ainsi, entre autres, à propos de l'interdiction du mariage faite au prêtre, même déposé ou apostat, Pr I. Panagiotakos, *Précis*, Athènes, 1959, pp. 48-52, avec référence au *character indelebilis* de l'ordination.

66. Le texte législatif en vigueur est la loi 5383 du 7 avril 1932 (*J. O.* de Grèce, 11 avril 1932, t. I, p. 110). Aux membres du clergé sont interdites toutes les activités politiques; après son ordination, le prêtre grec n'est plus astreint au service militaire actif. Cf. P. Poulitsas, *Église et État* (en grec), I, Athènes, 1946; H. Kotsonis, *Le vote des clercs* (en grec).

67. Loi 5383 de 1932, art. 156.

68. Sur ce point voir H. Kotsonis, *Die Stellung der Laien* (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, I, pp. 112-114), Stuttgart, 1960.

69. Loi 5383 de 1932, art. 10.

monastère (monastère du délinquant ou monastère étranger) durant deux ou trois mois, et *d*) la déposition[70].

G. — Prédicateurs, confesseurs, diacres titulaires, chantres et sacristains

Les prédicateurs sont choisis par le métropolite parmi les diplômés en théologie, suivant la qualification requise par la catégorie de l'église à laquelle ils seront affectés. Ils sont rétribués par la Caisse paroissiale[71]. Le prédicateur n'est donc nécessairement ni le curé de la paroisse — s'il n'a pas la formation théologique suffisante — ni même un prêtre. En effet, en opposition avec le *Quinisexte* (692), c. 64, mais en accord avec les *Constitutions Apostoliques* (VIII, 32, 17; Funck, 171) et un canon dit *Canon 14* de saint Paul (*Ralli-Potli, Syntagma*, IV, 400), l'Église orthodoxe autorise les laïcs à prêcher dans les églises, à enseigner dans les écoles catéchétiques, dans les Facultés et Écoles de théologie[72]. L'Apostoliki Diakonia s'efforce cependant de remédier à l'incapacité du clergé paroissial et convoque les curés à des stages pratiques d'homilétique[73].

Il peut y avoir un prédicateur pour une ou plusieurs paroisses[74].

Les confesseurs sont choisis par le métropolite; ce ne sont pas nécessairement les curés de l'endroit, qui n'ont pas toujours la science nécessaire pour le ministère de la pénitence. Ici encore l'Apostoliki Diakonia s'applique à combler, par des stages pratiques, cette grave lacune dans la formation du clergé orthodoxe[75].

Les diacres titulaires employés auprès des paroisses sont nommés suivant un processus analogue à celui de la nomination des curés; ils ne se rencontrent que dans les églises d'une certaine importance[76].

Chantres et sacristains sont nommés et révoqués par l'évêque du lieu, après avis du Conseil paroissial. La limite d'âge pour le chantre est de soixante-dix ans, pour le sacristain de soixante-cinq ans. Ils sont rétribués sur la Caisse paroissiale et font partie du clergé inférieur de l'Église[77].

70. Loi 5383, art. 11.
71. Loi 2200 de 1940, art. 62-64.
72. Quinisexte (692), c. 64 (Lauchert, p. 127). — Voir pour l'Église de Grèce l'*Encyclique* du Saint-Synode du 5 avril 1861 et A. P. Christophilopoulos, *Droit ecclésiastique grec* (en grec), II, Athènes, 1954, p. 170, et Mihasch-Apostolopoulos, *Droit ecclésiastique* (en grec), Athènes, 1906, pp. 306-307.
73. En particulier par les cours complémentaires de formation pastorale donnés à l'Institut spirituel du clergé de l'Église de Grèce, dont il a été question plus haut.
74. Loi 2200 de 1940, art. 62.
75. Nous renvoyons pour l'organisation de la pénitence actuelle à C. Vogel, *La discipline pénitentielle dans l'Église orthodoxe de Grèce : Revue des Sciences religieuses*, XXVII, 1953, pp. 374-399 (avec indications bibliographiques).
76. Loi 2200 de 1940, art. 63.
77. Loi 2200 de 1940, art. 64.

H. — Les écoles catéchétiques (*Katichitika Scholia*)

En Grèce, l'enseignement religieux est obligatoire dans toutes les écoles primaires, facultatif pour les élèves du secondaire, mais inscrit au programme officiel dans les lycées et collèges et il est donné par les maîtres ou par des catéchistes laïcs [78].

En plus de cet enseignement traditionnel, auquel nous ne nous arrêtons pas ici, chaque paroisse organise des Écoles catéchétiques qui groupent, en principe, les garçons et les filles de dix ans à dix-huit ans (inclus). Les cours ont lieu soit à l'église soit dans des locaux appropriés et sont donnés par le curé de l'endroit ou des catéchistes bénévoles. Les statistiques officielles révèlent que pratiquement il y a au moins une école catéchétique par paroisse.

Ces écoles sont placées sous la haute direction de l'Apostoliki Diakonia, et fonctionnent suivant un programme publié en 1949 par le bureau central de la Catéchèse et mis au point pour la rentrée de 1960 [79]. L'Apostoliki Diakonia a publié les manuels correspondants à l'enseignement prescrit.

Nous donnons en annexe, d'après les documents officiels de 1960, les grandes lignes du programme. Nul doute : les Écoles catéchétiques sont le signe le plus éclatant du renouveau religieux dans l'Église de Grèce.

Les écoles catéchétiques sont divisées en trois sections, comportant chacune un cycle de trois ans; pour chaque année une trentaine de leçons sont prévues :

a) *les écoles catéchétiques élémentaires* (*katôtera katichitika scholia*) groupent les enfants âgés de dix à douze ans (inclusivement);

b) *les écoles catéchétiques moyennes* (*mesa katichitika scholia*) groupent les enfants de treize à quinze ans (inclus);

c) *les écoles catéchétiques supérieures* (*anôtera katichitika scholia*) s'adressent aux jeunes gens et jeunes filles de seize à dix-huit ans.

78. Le catéchisme pour les écoles primaires que nous avons sous les yeux, *Katichisis kê liturvia*, approuvé par le ministère de l'Éducation nationale (arrêté 65303 de 1952) comporte les divisions classiques de tous les catéchismes chrétiens : *a*) la foi (Dieu et le monde; le Christ et l'homme; l'Esprit et l'Église; les sept sacrements; les fins dernières); *b*) les œuvres (le décalogue); *c*) la prière; et *d*) éléments de liturgie.

79. *Programme analytique des écoles catéchétiques de Grèce* (en grec), Athènes, 1949. Nous devons à l'amabilité du Prof. A. Phitrakis, de la Faculté de théologie d'Athènes, directeur général de l'Apostoliki Diakonia, d'avoir en main le programme analytique qui est entré en vigueur à partir de l'année scolaire 1960-1961. Nous tenons à l'en remercier vivement. — Rappelons que l'Apostoliki Diakonia est l'organisme central de l'Église de Grèce chargé des questions missionnaires, d'enseignement, de prédication, de catéchèse et d'administration pénitentielle. L'Apostoliki Diakonia est réorganisée sur la base du décret 978 du 21 février 1946 (*J. O.*, 1946, p. 58).

L'analyse effectuée dans les pages qui précèdent appelle quelques remarques sur la place du laïcat dans l'organisation et la vie paroissiale en Grèce.

Les théologiens orthodoxes insistent sur le fait que l'Église, dont le seul et unique chef est le Christ lui-même, est composée de tous ceux qui sont baptisés[80]. Tous les membres de l'Église sont donc égaux devant Dieu, ils sont saints (Ephes., IV, 12), forment le *regale sacerdotium* (I Petri, II, 4, 9), sont rois et prêtres (Apoc., I, 6). Clercs et laïcs sont *laici*, car les uns et les autres appartiennent au peuple de Dieu (*laos theou*, I Petri, II, 10).

Les canonistes se plaisent à affirmer que dans l'Église les membres du clergé et le laïcat diffèrent non par le pouvoir ou l'autorité (*exousia*), mais par le degré qu'ils occupent dans le service (*diakonia*)[81].

Ce sont là des considérations purement théoriques, dont n'est pas absent, à notre avis, un certain verbalisme. La réalité est toute autre. L'Église autocéphale de Grèce maintient une distinction radicale et essentielle entre « état sacerdotal » et « état laïc ». Si tous les chrétiens sont *laici* parce qu'ils sont, en tant que baptisés, membres du *laos theou*, tous ne sont pas *sacerdotes;* ne sont tels que ceux qui sont marqués pour toujours par le sacrement de l'ordre. L'*Ekklisia tis Hellados* ne rejoint donc pas — pas plus que les autres Églises orthodoxes — la conception protestante de l' « état », de la « fonction » et du « service », malgré certaines similitudes de formules.

A l'intérieur du clergé, le législateur civil accorde une position exceptionnelle aux métropolites et à l'archevêque de l'Église nationale,

80. Voici les deux premiers articles de la loi organique de l'Église de Grèce (loi 671 du 25 septembre 1943; *J. O.*, 27 septembre 1943; t. I, p. 324, repris dans H. Alivizatos, *Les saints canons* (en grec), Athènes, 1949, pp. 494-495), qui sont une profession de foi et d'humilité.

« L'État grec. Vu la déclaration du 7 avril 1943 du chef du gouvernement au peuple grec, nous avons décidé et ordonnons ce qui suit :

« Art. premier. — L'Église de Grèce ayant comme chef Notre-Seigneur le Christ Jésus, partie (*mélos*) de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique, comprend l'Église autocéphale de Grèce et les (anciennes) métropoles du patriarcat œcuménique sises en Grèce, conformément à la loi 3615 de 1938 et à l'Acte patriarcal et synodal du Patriarcat œcuménique du 14 septembre de la même année, et est composée de tous les chrétiens orthodoxes vivant en Grèce. Elle est gouvernée par les évêques canoniquement en exercice et elle garde inébranlablement, comme toutes les autres Églises orthodoxes, les articles (*ori*) dogmatiques, les Saints Canons apostoliques et les canons conciliaires ainsi que les Saintes Traditions (*Hierê Paradosis*).

« Art. 2. — L'autorité ecclésiastique suprême de l'Église de Grèce est le synode de tous les évêques métropolitains, appelé « Saint-Synode de la Hiérarchie de l'Église de Grèce » qui est représenté (*antiprosôpos dé tautês*) par le « Saint-Synode permanent de l'Église de Grèce dont le siège est à Athènes. » — Cf. sur l'ensemble des problèmes, l'ouvrage collectif publié sous la direction de P. Bratsiotis, *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 2 vol., Stuttgart, 1959-1960.

81. Conformément au texte de Mt., XX, 25-27.

tout en les maintenant dans une dépendance étroite vis-à-vis de la *politia*[82].

Dans le laïcat, les canonistes grecs sont d'accord pour n'accorder aux femmes qu'une position inférieure : le sacrement de l'ordre leur est interdit, elles ne peuvent être membres ni des Conseils paroissiaux ni des autres grands organismes de l'administration ecclésiastique[83]. Les chrétiens orthodoxes participent aux Conseils paroissiaux et métropolitains, fournissent les théologiens, sont autorisés à prêcher dans les églises, nous l'avons dit. Ils n'ont cependant aucune part, ni directe ni indirecte, à la désignation des évêques, des curés et ne participent pas aux synodes. Ils n'élisent même pas leurs représentants dans les postes administratifs[84]. Les droits du laïcat sont dévolus, en quelque sorte, au pouvoir civil qui légifère souverainement dans des matières aussi fondamentales que l'organisation de l'Église (Loi organique de l'Église de Grèce), l'organisation paroissiale (loi sur les paroisses et les curés), le droit matrimonial (lois sur le mariage et le divorce).

L'Église de Grèce n'a pas soulevé d'objections contre cet état de choses. Il ne faut voir dans son attitude aucun opportunisme douteux à l'endroit du pouvoir civil; depuis les empereurs byzantins, pareille soumission est traditionnelle dans l'Église d'Orient.

ANNEXES

A. — Programme des facultés de théologie (*theoloyikê Scholê*)

Matières	*1re année*	*2e année*	*3e année*	*4e année*
Apologétique				2
Théologie fondamentale	1			
Introduction au N. T.	2	2	1	1
Exégèse du N. T.	2	2	2	2

82. Cf. Loi organique 671 de 1943, art. 13-37. — Georges (ex-) métropolite de Nevrokopio, *Position des évêques vis-à-vis du clergé et du laïcat*, Athènes, 1951.

83. La place privilégiée qu'occupait dans le laïcat l'empereur byzantin appartient à l'histoire. Cependant il n'est pas faux de dire que l'État grec a hérité de ses prérogatives de légiférer en matière canonique.

84. L'Apostoliki Diakonia fait actuellement de grands efforts pour redonner vie à l'institution des diaconesses; voir ce qui a été dit plus haut à l'École des diaconesses-aides paroissiales établies près de Daphni. — Voir les préoccupations exprimées au sujet du rôle de plus en plus effacé du laïcat dans H. Kotsonis, *Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus* (*Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, II, p. 115), Stuttgart, 1960. — Sur la question brûlante de la participation des laïcs à l'élection des évêques (participation inexistante en Grèce actuellement), voir P. Poulitsas, *État et Église sur le problème de l'élection des évêques* (en grec), I, Athènes, 1946; P. Trempelas, *Participation des laïcs à l'élection des évêques* (*Annuaire de la Faculté de Théologie de l'Université d'Athènes*, 1954-1955) (en grec), Athènes, 1955.

Matières	*1re année*	*2e année*	*3e année*	*4e année*
Introduction à l'A. T.	2			
Exégèse de l'A. T.	1	1		
Explication texte massorétique		1	3	
Explication texte Septante			2	2
Dogmatique			2	3
Histoire des dogmes			2	
Symbolique			2	
Morale			1	1
Histoire du culte			4	
Patrologie		4		
Hagiographie	2	2		
Hymnologie				1
Liturgie				1
Catéchétique		2	2	
Homilétique			2	1
Pastorale			2	
Pédagogie			4	
Sociologie	1	1	1	1
Droit canonique				4
Introduction à la philosophie		4		
Philosophie		1		
Histoire de l'Église	5	5		
Histoire contemporaine	2			
Antiquités judaïques		2		
Antiquité chrétienne	1	1		
Paléographie		1		
Hébreu	3			
Latin	2	2		
Grec ancien	1	1		

N. B. — Les chiffres indiqués s'entendent du nombre d'heures par semaine.

B. — Programme des écoles ecclésiastiques (*Ekklisiastikê Scholê*)

Nous donnons la répartition des matières sur sept années; depuis l'année 1960, la première année a été supprimée. Les *écoles ecclésiastiques* ne comprennent plus que six classes — cf. *J. O.* de Grèce, 16 mai 1946, p. 171, et 8 juillet 1947, p. 137.

Les nombres indiquent les cours hebdomadaires :

Matières	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*	*6*	*7*
Théologie générale							1
Histoire de l'A. T.	2	2					
Histoire du N. T.			3				

Matières	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*	*6*	*7*
Géographie biblique	1						
Introduction A. T.				1			
Exégèse A. T.						3	3
Introduction N. T.					1		
Exégèse N. T.				3	3	3	2
Histoire de l'Église				2	2		
Patrologie							
Patristique					2	2	2
Catéchèse							
Dogmatique					2	2	2
Morale							3
Symbolique							2
Apologétique							2
Liturgie					3		
Rubricistique						2	2
Homilétique						2	3
Catéchétique							3
Pastorale							2
Pénitence							2
Droit canon							2
Hymnologie	1	2	2				
Musique sacrée	3	3	3	2	2	2	2
Grec ancien	8	8	9	9	5	4	
Grec moderne	3	3	3	3	3	3	2
Latin		2	2	2			
Français	3	2	2	2	2	2	1
Histoire	2	2	2	2	2	2	
Philosophie						2	
Mathématiques	3	3	3	3	2	2	
Physique et chimie	3	3	3	3	2	2	
Hygiène					1	1	
Géographie	2	2					
Technique	2	2	2	1	1		
Gymnastique	2	2	2	2	2	2	
Agronomie	2	2	2	2	2	2	2

C. — Programme des instituts ecclésiastiques
(*Ekklisiastika Phrontistiria*)

Nous donnons les programmes des Instituts ecclésiastiques supérieurs et des Instituts ecclésiastiques élémentaires. On sait que ces derniers sont supprimés depuis 1960. — Cf. *J. O.* de Grèce, 24 juin 1946, p. 202; 8 juillet 1947, p. 137; 15 décembre 1946, p. 48; 8 juillet 1947, p. 137. — Les nombres indiquent les cours par semaine.

Matières	*Instituts élémentaires*		*Instituts supérieurs*	
	1	*2*	*1*	*2*
Histoire A. T.	2		3	
Histoire N. T.	2			3
Introduction Écriture sainte	2			1
Exégèse A. T.	3		1	2
Exégèse N. T.		4	4	3
Histoire de l'Église	2	2	2	2
Patrologie	2		2	
Patristique	2	2	1	
Dogmatique	2	2		2
Catéchétique	3			
Morale		2		2
Symbolique		2		
Apologétique		2		
Liturgie	2		3	
Rubricistique	2	2		3
Homilétique	3	3	2	2
Catéchèse	2	2		2
Pastorale	2	2		2
Pénitence		2		2
Droit canonique		2		1
Sciences missionnaires		1		
Hymnologie	2		2	
Musique sacrée	3	3	4	3
Lecture des péricopes	2			
Psychologie		1		
Sociologie chrétienne		1		
Grec moderne	2	2	5	
Littérature grecque moderne				3
Histoire de la philosophie		2		
Agronomie	2		4	3
Hygiène			1	1
Gymnastique			1	1

D. — Appel épiscopal pour les candidatures aux postes curiaux

Nous reproduisons ici d'après le *Bulletin officiel* de l'Église de Grèce (15 juillet 1960, p. 311), un exemple d'appel de candidatures; le libellé en est pratiquement toujours le même :

Métropole de Thessalonique.

« Vu les articles 46 et 47 de la loi 2200-1940 sur les *Eglises paroissiales et les curés*. Nous invitons les personnes qui remplissent les conditions voulues et qui désirent occuper le poste de curé de la paroisse Sainte-Catherine de Thessalonique, de Nous faire parvenir, dans le délai d'un mois après la publication du présent appel, leur demande et les

documents requis, pour Nous permettre de procéder à la proclamation du candidat. »

Thessalonique, 20 juin 1960.

PANTÉLÉMON, *évêque de Thessalonique.*

E. — MODÈLE DE LETTRES TESTIMONIALES ÉTABLIES PAR LE PÈRE SPIRITUEL (*Pnevmatikos*)

« Les apôtres, hérauts de Dieu, qui ont si bien disposé toutes choses, et après eux les saints Pères, ont établi que personne ne peut accéder à l'ordre divin du sacerdoce sans examen attentif et enquête scrupuleuse préalable, pour que les actions saintes ne soient accomplies par des hommes indignes.

« Mon fils spirituel (*un tel*), fils de (*un tel*), de (*lieu d'origine*), s'est adressé à moi, désireux de se charger de la grande dignité du sacerdoce. En présence de la Sainte Icône de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur, le Christ Jésus, j'ai scruté les profondeurs de son cœur, informations prises auprès de témoins dignes de foi, connaissant sa conduite, et je n'ai trouvé en lui aucun empêchement canonique. J'atteste qu'il est digne du sacerdoce et qu'il a l'âge voulu, comme l'exigent les saints Canons.

« En foi de quoi, je lui ai délivré la présente comme certificat, authentiquée par ma signature et par les témoignages de gens dignes de foi. »

A , le

(*Signature du Père spirituel*).

F. — EMPÊCHEMENTS AUX ORDRES ACTUELLEMENT RECONNUS DANS L'ÉGLISE ORTHODOXE GRECQUE

Nous résumons la liste des empêchements d'après E. KARPATHIOS, *Manuel des confesseurs. I. Principes* (en grec), Athènes, 1940, pp. 254-257. L'enquête est à faire par le Père spirituel (et confesseur) du candidat; elle dépend donc de la sincérité de l'aspirant aux ordres et du seul jugement du confesseur. Les empêchements ci-dessous ont trait au diaconat, au presbytérat et à l'épiscopat.

1) *Manque d'intention droite.* Le confesseur différera la remise des lettres testimoniales, à moins d'un changement effectif dans les dispositions du candidat.

2) *Conduite immorale.* L'enquête devra tenir compte non seulement de la vie privée du candidat, mais aussi de sa vie familiale et publique. Une conversion morale tardive (après l'âge de 20 ans) même si elle est sincère n'est pas suffisante pour pouvoir avancer aux ordres car « l'autel doit être immaculé ».

3) *Mutilation volontaire.* L'eunuque de naissance ou qui est devenu

tel par un accident pourra être admis aux ordres, mais non celui qui s'est mutilé volontairement.

4) *Hérésie.* Un chrétien orthodoxe ayant passé de son plein gré à l'hérésie ne sera pas admis aux ordres, même s'il est revenu ensuite à l'Orthodoxie.

5) *Digamie* après le baptême. Il s'agit de la bigamie successive ou digamie.

6) *Homicide*, volontaire ou involontaire.

7) *Sorcellerie et avarice.*

8) *Fornication et adultère.* Pour que l'empêchement signalé sous 7) et 8) puisse être décelé, le Père spirituel ne peut le plus souvent que s'en remettre à la sincérité du candidat.

9) *Adultère de l'épouse du candidat.* L'époux lésé ne sera pas admis au sacerdoce, même si l'adultère est ignoré de tous, à l'exception du seul mari. Ici encore la sincérité du candidat permettra seule de dépister l'empêchement. Les commentateurs du *Pidalion* admettent cependant que le laïc dont la femme a commis l'adultère pourra être admis aux ordres s'il se sépare de sa conjointe dès qu'il a eu connaissance de sa disgrâce.

10) « Puer sodomia corruptus a sacris ordinibus arceatur. Si tamen effusionem seminis inter femora solum acceperit, non prohibeatur, paenitentia convenienti accepta. »

11) *Mariage avec une hérétique.* L'orthodoxe de naissance qui s'est marié avec une femme hérétique ne sera pas ordonné, à moins qu'il n'ait converti à l'orthodoxie sa femme et ses enfants. Celui qui, né dans l'hérésie, s'est converti à la foi orthodoxe est autorisé à se présenter aux ordres, même si sa femme et ses enfants ne sont pas encore devenus orthodoxes.

12) *Vol.* Il s'agit d'un voleur pris en flagrant délit.

13) *Usure.* Celui qui prête à intérêts peut être ordonné s'il consacre le gain injustement acquis aux bonnes œuvres et si par ailleurs il est exempt d'avarice.

14) *Concubinage.* Les enfants nés d'une concubine ou de parents digames ou tritogames, sont admis au sacerdoce, s'ils mènent une vie digne et honnête.

15) *Masturbation.* « Se ipsum pollutione voluntaria coinquinans ab ordinibus *non* arceatur, *dummodo nesciat* masturbationem impedimentum esse ad sacros ordines suscipiendos. »

16) *Infamie.* Est inapte aux ordres celui qui épouse une veuve, une femme renvoyée par son mari (c'est-à-dire une divorcée), une prostituée, une actrice ou une esclave (mais non une servante).

17) *Affinité ou consanguinité.* Est inapte aux ordres celui qui a contracté un mariage prohibé par le sang ou par l'alliance.

18) *Jeu et ivrognerie.*

19) *Sodomie* active et passive.

20) *Surdité et cécité.* Les sourds et les aveugles sont écartés *ex defectu*. Les borgnes et les estropiés sont admis aux ordres.

Pour les commentaires des canons dits de Jean le Jeûneur (582-595) on se reportera à l'athonite NICODÈME (1748-1749-1809), *Manuel des confesseurs* (en grec), 2e éd. d'Athènes (d'après la 8e éd. de Venise), s. d. (le livre de Nicodème, dont la troisième édition date de 1818, a été réimprimé fidèlement depuis cette année). Sur les manuels de NICODÈME et de KARPATHIOS on peut se reporter à C. VOGEL, *La discipline pénitentielle dans l'Église orthodoxe de Grèce*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, XXVII, 1953, pp. 377-378. Le récent ouvrage du métropolite de Cythère (Cérigo), Mgr Mélétios GALANOPOULOS[85], *Système de l'administration pénitentielle* (en grec), Athènes, 1955, n'apporte aucune innovation en matière de pénitence et de direction spirituelle.

85. Mlle Anastasia Sifoniou, avocate au barreau d'Athènes et assistante à la Faculté de Droit de l'Université de cette ville, a bien voulu lire les épreuves de notre travail et en confirmer l'exactitude substantielle. Nous l'en remercions vivement. C. V.

DOCUMENTS

L'actuelle signification spirituelle du Patriarcat œcuménique *

Un moine de l'Église d'Orient (Orth.)

Récemment, un quotidien grec répondait à des interrogations de journalistes d'Athènes, relatives au patriarcat œcuménique, en déclarant : « Que sa grande force morale devait demeurer intacte, particulièrement dans notre sombre période, pleine d'agitations. » Quelle signification de semblables affirmations peuvent-elles avoir pour les chrétiens d'Occident, étrangers à la tradition orthodoxe ? Même dans les cercles ecclésiastiques de l'Occident, bien disposés à l'égard de l'Orthodoxie orientale, le patriarcat œcuménique demeure un facteur presque inconnu. A peine a-t-on quelque connaissance des événements qui se sont déroulés depuis Photius ou Michel Cérulaire; quant à la période qui va de la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à la réapparition de l'Église de Constantinople dans l'action mondiale (en particulier grâce au mouvement œcuménique) qui est celle de l'histoire du premier des patriarcats orthodoxes [1], elle est, pour l'Occident, comme dans une nuit profonde. Ce sont les raisons que nous avons d'espérer ne pas faire œuvre inutile si nous disons quelques mots du siège œcuménique, celui que saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome et d'autres saints ont illustré et qui est occupé de nos jours par sa toute divine Sainteté le patriarche Athénagoras.

Notre but n'est pas de présenter, même brièvement, le passé du patriarcat œcuménique qui forme une grande histoire illustre et douloureuse [2], ni d'exposer son organisation actuelle, ni de développer ses points

* *Apostolos Andreas*, 6 octobre-10 novembre 1954 (nos 172-177).

1. Le nom du premier patriarcat n'était pas « Patriarcat de Constantinople ». Le titulaire du siège est désigné comme suit dans les textes officiels : « Par la grâce de Dieu, archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome, et Patriarche œcuménique. »

2. Il vaut la peine de rappeler quelques faits et quelques dates. Dans les années 324 à 330, l'empereur Constantin construisit la nouvelle capitale de son empire, là où se trouvait, depuis 658 avant Jésus-Christ, la ville de Byzance. Les chrétiens de Constantinople voulaient lier leur foi au souvenir de l'apôtre saint André. L'évêché de Constantinople prit une grande importance à l'époque des Conciles et sous les empereurs byzantins. Il fut élevé au rang de patriarcat, mais ce titre, les sièges épiscopaux de Rome, Alexandrie, Antioche et Jérusalem

de vue sur la politique mondiale. Nous voudrions nous en tenir à l'aspect proprement religieux et *décrire ce que le Trône œcuménique patriarcal signifie, de nos jours, d'un point de vue purement spirituel.*

Il est, d'abord et avant tout, le centre de la confession orthodoxe dans le monde entier. Le patriarche œcuménique, comme évêque de Constantinople, exerce évidemment sur les Orthodoxes de la ville d'Istanbul, le pouvoir d'un évêque éparchial. Il exerce semblablement une juridiction patriarcale, au sens propre, sur les métropolites et les évêques, trop peu nombreux de nos jours, qui se trouvent sous le pouvoir direct, canonique de l'Église de Constantinople. En dehors cependant de ce point de vue, qu'il ne serait pas impossible d'appeler local, le pouvoir du patriarche de Constantinople présente un autre aspect, celui de l'œcuménicité. Il s'agit de la primauté que toutes les Églises orthodoxes reconnaissent à l'Église de Constantinople, la « grande Église du Christ ». Cela signifie plus qu'une primauté d'honneur. Le patriarche œcuménique est revêtu d'une sorte de présidence interorthodoxe. Il peut et il doit, selon les circonstances, être le porte-parole de toute l'Orthodoxie. On a cherché et on cherche encore les droits et les limites de cette présidence[3]. Mais personne ne doute que celle-ci n'existe et qu'elle plonge ses racines profondes dans l'histoire des Églises orthodoxes.

Du reste, en temps normal, le patriarcat œcuménique est le centre de l'unité de l'Orthodoxie. Il y a cependant aussi des périodes anormales, des circonstances exceptionnelles qui demandent et le renforcement et l'intensité d'exercice du pouvoir détenu par ce centre. Le patriarcat œcuménique, certes, ne peut se mêler illégitimement de la conduite interne des autres Églises, des Églises autocéphales, des Églises-sœurs, c'est-à-

le reçurent également. Le Concile de Constantinople, en 381, et le Concile de Chalcédoine, en 451, attribuèrent à Constantinople la deuxième place parmi les patriarcats et des privilèges égaux à ceux de Rome. Des différences dogmatiques (par exemple, l'introduction de « et du Fils » dans le symbole de foi, par les latins) comme aussi des différences dans la juridiction spirituelle, les violences des croisés et de l'éphémère empire latin de Constantinople, disposèrent défavorablement les Orthodoxes grecs à l'égard de la papauté. Il s'ensuivit une période dans laquelle l'union se changea en schisme. Les unions projetées de Lyon, de Florence ne pouvaient durer et ne durèrent pas. Après la prise de Constantinople par Mahomet II en 1453, la vieille Rome et la nouvelle Rome continuèrent leur chemin, séparées l'une de l'autre. Les Sultans reconnaissaient le Patriarche comme le chef de la Confession orthodoxe, mais quand sainte Sophie fut transformée en mosquée, les Patriarches établirent leur siège dans le quartier du Phanar. Ils s'efforcèrent dans les circonstances les plus difficiles, de garder la foi, les intérêts spirituels et la civilisation orthodoxes. Dans le grand catalogue des patriarches, quelques noms sont à mentionner à une place remarquable : ceux de Jérémie II, au XVIe siècle, de Cyrille Loukaris, au XVIIe, de Callinique VI et de Joachim III, au XIXe et au XXe siècle. En 1923, la démocratie turque succéda à l'empire ottoman. Le nom de Constantinople devint Istanbul. Par suite des changements territoriaux et ethnographiques, le Patriarcat perdit un grand nombre de ses fidèles (nous reviendrons sur la signification de ce fait) mais continua à demeurer au Phanar.

3. Il s'agit du droit de convocation d'un concile panorthodoxe. On peut noter du côté russe « moscovite » (voir par exemple les écrits du professeur Troitskij) une position qui vise à restreindre le pouvoir du patriarcat œcuménique. Au contraire, on trouve chez les Russes émigrés de chauds défenseurs des privilèges de ce patriarcat (tels A. Schmemann et J. Meyendorff).

dire des autres patriarcats ou des Églises nationales dont l'ensemble constitue la confession orthodoxe. Les recours au patriarcat et ses interventions sont, à coup sûr, extraordinairement rares et exceptionnels. Chaque Église orthodoxe se doit, parce qu'elle en est capable, de résoudre ses propres problèmes d'une manière satisfaisante. En tout cas, les bouleversements qu'a connus le monde depuis 1914 ont multiplié les situations qui réclament des interventions extraordinaires du pouvoir suprême orthodoxe. Dans des circonstances déterminées, il s'agissait de proclamer l'autocéphalie ou, en cas de pis-aller, l'autonomie des Églises qui se trouvaient dans des pays indépendants nouvellement évangélisés[4].

Dans d'autres circonstances, il s'agissait de placer sous la protection provisoire du patriarcat œcuménique les minorités ecclésiastiques, émigrées et éloignées de leur Église-mère[5]. Il était naturel que ces interventions, qui imposaient la justice et la charité, aient fait surgir difficultés et tensions. Mais de telles circonstances établissent à l'évidence l'utilité et la signification du Centre œcuménique. Cette institution doit pour donner sa mesure faire face aux nécessités nouvelles qu'a créées le développement des communautés orthodoxes en Europe et en Amérique[6]. Enfin, à une époque où différents États totalitaires ont enlevé à l'Église orthodoxe la liberté de la parole et ont réduit l'action orthodoxe au seul exercice du culte, où ils ont obligé la hiérarchie orthodoxe à des déclarations ou à un silence également oppressif, par une permission tout à fait divine, le patriarcat œcuménique peut s'exprimer librement au sujet des grandes recherches spirituelles et morales — chose interdite à d'autres pays — et ainsi proclamer, comme dit saint Paul, que « la Parole de Dieu n'est pas enchaînée[7] ».

Par la façon dont il exerce son mandat, comme centre de toute l'Orthodoxie, le patriarcat manifeste essentiellement la puissance de son autorité spirituelle. Il se tromperait du tout au tout celui qui essaierait d'identifier cette conception à la conception qu'a d'elle-même la papauté romaine. Ni les fondements, ni les méthodes ne sont les mêmes. Le patriarcat œcuménique ne conçoit pas que ses prérogatives aient une origine divine. Il n'a nullement la prétention d'être l'évêque universel. Il ne revendique aucune infaillibilité dogmatique, aucune juridiction immédiate et impérative sur tous les fidèles. Il n'est pas au-dessus du Concile œcuménique, ni soustrait au jugement de toute l'Église. Il n'a ni puissance mondiale ni caractère souverain, ni organe diplomatique,

4. C'est le cas, entre autres, des Églises orthodoxes de Pologne, Finlande et des pays baltiques, après la première guerre mondiale.

5. C'est ce que fit le Patriarcat pour les communautés russes qui forment l'exarcat d'Europe occidentale, à Paris, au début sous la juridiction du métropolite Euloge, de vénérable mémoire, maintenant sous celle du métropolite Vladimir, sous le pouvoir supérieur du Siège œcuménique (de nos jours — cet article date de 1954 — il s'agit de la juridiction du métropolite Jacques).

6. Des exarcats du patriarcat œcuménique ont été érigés en Europe et en Amérique. Le représentant du patriarcat œcuménique en Europe était au début le métropolite Germain de Tyatire, de vénérable mémoire, auquel a succédé Mgr Athénagoras. En Amérique l'actuel patriarche œcuménique, avant son élection, a gouverné les communautés orthodoxes grecques. Aujourd'hui, en Amérique, l'exarcat a été confié à Mgr Michel, archevêque d'Amérique.

7. 2 Tim., 2, 9.

ni étiquette, ni possession territoriale, ni soldats. Son pouvoir s'exerce synodalement, c'est-à-dire en symphonie avec le Conseil permanent des métropolites siégeant avec lui à Istanbul[8]. Le système synodal fait d'ailleurs loi dans tous les patriarcats orthodoxes. Quand les circonstances l'invitent à intervenir dans les Églises sœurs, le patriarcat œcuménique, au lieu de donner des ordres, préfère prendre l'initiative de consultations réciproques et adresser recommandations et conseils. Au lieu de prononcer des sentences judiciaires, il s'applique à une œuvre de fraternité. Son autorité est pour une grande part un ascendant moral et spirituel, une influence que reçoivent les intéressés et qu'ils révèrent. Elle prend sa source dans le sentiment de responsabilité que le patriarche a et éprouve à l'égard des autres pasteurs et sur le troupeau tout entier, et elle doit se manifester avant tout par l'utilité et le service. Une telle puissance, c'est évident, ne s'exerce jamais par des « moyens imposants ». Si nous nous contentons d'un regard superficiel, si nous voulons simplement dresser des statistiques, nous verrons certainement que l'Église de Constantinople est devenue en réalité l'une des Églises orthodoxes les plus petites. Les changements politiques contemporains l'ont diminuée de façon très considérable[9]. Le patriarche œcuménique n'est plus le deuxième

8. Le Synode permanent existe auprès du Patriarche depuis le IVe siècle. Sous le gouvernement impérial ottoman, le pouvoir du Synode était constitué de telle sorte que chacun des membres avait une part du sceau synodal, dont la clé était à la garde du Patriarche. Les décisions synodales étaient prises à la majorité, le vote du Patriarche étant déterminant en cas d'égalité. Après la révolution néoturque et les deux guerres mondiales, les vieux canons demeurèrent sans emploi. Le fonctionnement du Synode dut être réorganisé. L'idée synodale n'est pas que le Patriarche soit réduit au rôle de président et d'organe exécutif du Synode. Les actes du patriarche ont un caractère pratiquement synodal et ils sont, en même temps, les actes du patriarche. Bien des choses dépendent de l'influence, de la puissance spirituelle, des instigations et des instructions personnelles du titulaire du Trône.

9. Au début du Xe siècle, le Patriarcat exerçait sa juridiction sur 624 sièges épiscopaux. Il s'agit là de la juridiction de l'évêque de Constantinople, à proprement parler, et non de sa juridiction sur les éparchies, dépendant des autres patriarcats. L'indépendance de la Grèce et des pays balkaniques eut pour conséquence la séparation des Églises nationales, qui formaient la plus grande partie des éparchies qui se trouvaient sous la direction de Constantinople. Postérieurement, l'échange des populations a beaucoup affaibli le nombre des Orthodoxes de Turquie. D'après le recensement de 1935, il y a en Turquie environ 125.000 Orthodoxes. Il y a, si nous ne nous trompons, réellement quatre métropoles, auxquelles s'ajoutent les métropoles simplement nominales. Le Saint-Synode a douze membres. Par suite de l'amoindrissement numérique de l'Église de Constantinople, le professeur russe Troitskij a insinué que le Patriarche était déchu de sa primauté œcuménique, qu'il était simplement devenu l'évêque de Constantinople, mais des changements de situation analogues dans le Moyen-Orient n'ont pas empêché les patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem de conserver leur titre et leurs privilèges. Le droit du premier Trône de Constantinople est lié à son histoire et à son rôle, mais non à une situation locale prédominante de nos jours. Pour ce qui est du titre de patriarche œcuménique, rappelons que ce titre a été employé pour la première fois par Dioscore d'Alexandrie en 449 et qu'il n'avait pas alors la signification déterminée que lui ont donnée les Occidentaux. Il avait une valeur laudative et honorifique; il s'employait pour l'*oikouménè* (empire byzantin), plutôt que pour le monde chrétien dans son ensemble, de même que le titre de catholikos des Arméniens n'était pas une revendication pour une

personnage de l'État comme il l'était dans l'autocratie byzantine. Il n'est plus le guide spirituel et en même temps terrestre des peuples asservis, comme il l'était dans l'autocratie ottomane. Il ne faut cependant pas regretter ces grandeurs passées. Il est évident que la providence divine en privant le patriarcat œcuménique des anciennes prérogatives terrestres cherche sa purification et sa spiritualisation. Le patriarcat œcuménique, sans avoir dans la démocratie turque ni les privilèges ni l'asservissement d'une Église d'État, ni l'oppression des gouvernements totalitaires, coopérant légitimement avec le pouvoir politique, sans dépendre de lui, peut se concentrer sur son apostolat religieux et mettre en avant sa primauté spirituelle.

Il serait du reste impossible d'identifier le patriarcat avec l'hellénisme, soit ethnique soit culturel. Assurément, il y a toujours un hellénisme chrétien, indestructible, celui du Nouveau Testament, écrit en grec, celui des martyrs et des Pères de l'Église. Mais cet hellénisme est différent d'une nationalité, d'une politique ou d'une civilisation. Sans oublier ce que la Grèce a fait pour le Christ, le patriarcat œcuménique peut toujours élargir ses horizons et accentuer le caractère supranational, mondial de l'Orthodoxie. Ainsi les diminutions qu'a subies le patriarcat peuvent et doivent aboutir à son développement spirituel. Le patriarcat œcuménique peut dire avec l'apôtre saint Paul : « Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort[10] ! »

La signification et la mission du patriarcat œcuménique, centre des Églises orthodoxes, ont été développées beaucoup mieux que nous ne pourrions le faire par sa Toute divine Sainteté, le patriarche Athénagoras, dans sa lettre encyclique, le dimanche de l'Orthodoxie en 1950. Traduisons le passage suivant, le plus caractéristique : « Les grands défenseurs de ce Siège œcuménique glorifiés par Dieu ont conservé intacte et sans dommages la foi des sept saints Conciles[11]. »

Centre de la confession orthodoxe, le patriarcat œcuménique est aussi, et par excellence, l'interprète du témoignage de l'Orthodoxie dans le monde non orthodoxe. Son témoignage a nécessairement deux aspects : la conservation, d'une part, de la sainte foi orthodoxe, d'autre part, le rapprochement, en toute sainteté et charité, de toutes les confessions chrétiennes et la recherche d'une collaboration sincère dans la mesure où elle est possible.

La foi de l'Évangile, la foi des Apôtres, des martyrs, des Pères, des Conciles œcuméniques constitue le don sacré dont le patriarcat orthodoxe se considère comme le témoin et le gardien.

Il n'est pas possible qu'il défaille de cette tradition catholique et apostolique, et il n'est pas davantage possible qu'il y ajoute. Elle est le principe fondamental qui détermine la place du patriarcat œcuménique, soit envers les autres Églises d'Orient dont la tradition synodale

juridiction universelle. C'est seulement en 588, sous le patriarche Jean II — qui en raison de sa vie ascétique fut surnommé le Jeûneur — que le concile auquel participaient les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, attribua au patriarche de Constantinople, le titre de Patriarche œcuménique.

10. II Cor., XII, 10.

11. Cf. *Istina*, I (1954), pp. 46-47.

diffère de la sienne, soit envers l'Église romaine, soit envers les Églises de la Réforme du XVIe siècle, soit envers l'Église anglicane ou l'Église vieille catholique, qui se sont séparées en revendiquant pour elles la tradition catholique ininterrompue [12]. Les hérésies d'ordre purement dogmatique ne sont pas les seuls dangers qui menacent la pureté de l'Orthodoxie. Il y a aussi des déviations d'ordre éthique et social qui ont eu et ont encore des influences désastreuses sur quelques groupes chrétiens. Grâce à Dieu, le patriarcat œcuménique a été et demeure éloigné de toute bienveillance et faiblesse à l'égard du fascisme, de l'hitlérisme, du marxisme, de tous les préjugés de race et de couleur. Le patriarcat œcuménique ne sacrifie pas l'Évangile à des idées d'opportunité ecclésiastique. Il n'a pas flatté les dictateurs, il n'a pas béni certaines attaques ou soi-disant croisades. Il a reconnu la liberté religieuse, non au titre d'une concession provisoire imposée par des circonstances malheureuses, au gré du changement de ces dernières, mais au nom du respect dû à la conscience. Enfin, il n'exerce pas une œuvre de police spirituelle et il n'intervient pas là où il ne s'agit pas de la révélation divine.

Le patriarcat œcuménique n'a manifesté ni hostilité, ni attitude de retrait systématique à l'égard des efforts récents pour l'unité des chrétiens. Dès le mois de janvier 1920, le *Locum Tenens* et onze métropolites du patriarcat adressèrent une lettre « à toutes les Églises, où qu'elles se trouvent, pour inciter les fidèles, par-delà les différences dogmatiques, à une commune action chrétienne ». Le patriarcat était présent aux assemblées de Stockholm, de Lausanne, d'Édimbourg, d'Evanston. Il est et il demeure associé à la présidence du Conseil œcuménique des Églises [13]. Dans les grandes assemblées interchrétiennes présidées par le représentant du patriarcat œcuménique, les représentants orthodoxes ont été souvent amenés à manifester quelques réserves sur les positions adoptées par la majorité non orthodoxe [14]. De telles réserves étaient trop naturelles et ne

12. Pour ce qui est des anciennes Églises orientales, celles qu'on appelle monophysites (Églises coptes, arméniennes, syriaques), l'Église orthodoxe serait disposée à examiner, avec objectivité et charité, jusqu'à quel point les malentendus historiques ou linguistiques ont amené ces confessions à s'opposer à la christologie orthodoxe.

Pour ce qui est de l'Église de Rome, tous ceux qui sont au courant de la littérature « *irénique* » de ces derniers temps apprécient le changement de mentalité et le changement de ton dans les relations entre latins et Orthodoxes. Bien des difficultés apparentes ont été éliminées, d'autres, qui paraissaient fondamentales, sont passées au second plan. Mais il est clair que la conception de l'Église des patriarcats orthodoxes et celle qu'ont formulée le Concile de Trente et le Concile du Vatican, demeurent radicalement antithétiques, plus peut-être dans l'esprit que dans la lettre. Pour ce qui est des Protestants, des Anglicans, des Vieux-Catholiques, les rencontres et les contacts entre eux et les Orthodoxes sont devenus tout à fait fréquents et intimes. Les influences réciproques ont été significatives. Des différences, également significatives, demeurent et rien n'autorise l'espoir qu'elles pourront être surmontées avec le temps. C'est cependant une chance qu'elles puissent être confrontées dans une atmosphère de cordialité, dans des prières communes et dans quelques tentatives pratiques.

13. Autrefois, dans la personne des Monseigneurs métropolites, Germain de Tyatire et Athénagoras, aujourd'hui en la personne de l'archevêque d'Amérique, Michel, à New York. [De nos jours de l'archevêque Jacques.]

14. La représentation orthodoxe à la dernière Assemblée d'Evanston (sep-

compromettaient en rien le commencement de coopération avec les confessions chrétiennes.

Le point de vue du patriarcat œcuménique a été développé avec précision dans l'encyclique de sa toute divine Sainteté le patriarche, adressée en janvier 1952 aux patriarches et présidents des Églises-sœurs. Le patriarche proclame que dans les circonstances présentes « l'œuvre de rapprochement et de coopération de toutes les confessions et organisations chrétiennes constitue une obligation sainte, un devoir sacré découlant de leur caractère propre et de leur mission ». Sa toute divine Sainteté pense que « le but principal du mouvement œcuménique est pratique, son œuvre constitue un effort agréable à Dieu, manifestation d'un désir noble du monde chrétien de voir les Églises du Christ harmoniser leurs activités et faire face, en commun, aux grands problèmes de l'humanité ».

Ainsi le patriarche ne trouve pas désirable que les représentants orthodoxes participent aux recherches dogmatiques dans le cadre de l'organisme de *Foi et Constitution*. Le témoignage dogmatique orthodoxe devrait, selon le patriarche, être porté par de simples exposés sur les positions orthodoxes et par des articles publiés relativement à ces sujets.

D'autre part, le patriarche invite les Orthodoxes à participer énergiquement au travail pratique du Conseil qui poursuit « la commune action des Églises, la coopération dans l'étude de l'esprit chrétien, le renforcement de la conscience œcuménique chez les membres de toutes les Églises, le soutien de l'œuvre de diffusion du saint Évangile et la sauvegarde, le développement et le triomphe des valeurs spirituelles de l'homme dans le cadre général du christianisme ».

Ainsi, la position du premier siège patriarcal dans les problèmes œcuméniques est simple et sage. Elle se résume comme suit : sympathie, sagesse, réalisme, respect pour les autres confessions chrétiennes, retrait des discussions dogmatiques, l'Orthodoxie se faisant reconnaître pour ce qu'elle est par d'autres moyens, pleine et entière participation au travail pratique de l'évangélisation. Là nous nous trouvons, loin du scepticisme, de l'utopie, aussi loin de l'intransigeance administrative que d'un syncrétisme trop facile, devant une très simple manifestation de l'esprit chrétien. Mais dans un milieu où parvient, comme certaines sensibilités le proclament avec grandiloquence, la voix « œcuménique » si peu écoutée, celle-ci n'est-elle pas une voix qui purifie et qui apaise ? Et pour terminer, nous attirons l'attention sur deux extraits de cette encyclique du dimanche de l'Orthodoxie de 1950, que nous avons mentionnée plus haut.

Le patriarche dit à ceux à qui il s'adresse, parlant de l'Église de Constantinople : « Aimons donc tous cette Mère spirituelle et Arche de la grâce. » Indubitablement, le patriarche adresse cette recommandation aux Orthodoxes. Mais les autres chrétiens peuvent, tout autant, avoir part à cet appel. La vieille Église demeure toujours ouverte et accueillante; elle reçoit même ceux qui ne reconnaissent pas sa juridiction. Elle

tembre 1954) n'a pas omis de le faire dans une déclaration qu'elle a publiée, mais en même temps elle affirmait son accord général avec les intérêts de l'Assemblée (cf. C. J. Dumont, *Premières impressions de la Conférence d'Evanston* dans *Vers l'Unité chrétienne*, n° 66, juillet-octobre 1954).

ne les écarte pas par des discours sévères. Elle confirme qu'elle prie avec eux et pour eux. Aux heures de trouble et de lassitude, où ils cherchent un foyer, qui ne soit pas une place forte, une union, qui ne soit pas rigidité, une tradition, qui ne soit pas oppression, un pouvoir, qui ne soit pas autorité despotique, elle les laisse venir et se reposer à son ombre, comme les vieux temples de l'Italie et de l'Orient qui fournissent aux touristes leur fraîcheur, leur silence, l'irradiation mystérieuse pleine d'espérance de leurs cierges. Et dans cette vieille Église ils expérimentent une grâce; ils entendent une voix qu'ils ne pensaient pas entendre. Et cependant il était réservé à notre temps d'entendre, comme jamais on ne l'avait entendue depuis les temps anciens, la voix œcuménique qui parle de nouveau avec l'aplomb et la puissance de saint Jean Chrysostome.

L'Encyclique du dimanche de l'Orthodoxie est signée : « L'évêque de Constantinople, ardent intercesseur, auprès de Dieu, pour vous tous. » Le plus beau titre que le patriarche pouvait désirer! Dans l'arche de la grâce dont il parle, il est l'intercesseur universel. Le centre de l'Orthodoxie présente non seulement la lumière mais la prière pour tous, quelle que soit leur foi. Il est le centre d'intercession devant le Tout-Puissant, le centre d'une intercession où n'est mêlée aucune volonté de puissance. Il est le centre de la prière œcuménique, là où aucun de ceux qui prient ne cherchent à dominer. Le patriarcat œcuménique ne cherche aucune autre primauté que celle du service humble. « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert[15]. »

Londres, septembre 1954.

15. Lc, XVI, 22.

La question linguistique dans l'Orthodoxie américaine

Professeur Hamilcar Alivisatos (*orth.*)

Les anciens Grecs pauvres et les autres émigrants aux États-Unis ne s'étaient jamais imaginés qu'ils seraient les constructeurs d'une nouvelle portion d'une Église orthodoxe, en Amérique, portion qui, malgré les circonstances défavorables, tend à se développer déjà en une Église américaine autocéphale de langue anglaise. La demande qu'ils firent de simples prêtres pour leurs nécessités religieuses indispensables, et l'érection des premiers temples orthodoxes, simples, dans des baraquements, fut le principe de l'apparition, en Amérique, de l'Église Orthodoxe. Il est superflu de dire qu'un tel envoi de la part du haut clergé de notre Église, dans le contexte de civilisation de l'Amérique, était plus que pauvre et décourageant.

Le niveau culturel des anciens émigrants s'est beaucoup élevé de nos jours surtout; leur progrès économique a été très grand et la montée de nos Églises a accompagné ce développement. Numériquement très grande — tous les Orthodoxes de différentes nationalités, en Amérique, approchent des quatre à cinq millions — l'émigration s'est développée, comme il a été dit plus haut, en une Église Une, et peut-être autocéphale à l'avenir, avec une manifestation extérieure complètement modernisée.

C'est là que se situe la question. La nouvelle génération de Grecs d'Amérique (cela arrive aussi avec les autres nationalités orthodoxes), à quelques exceptions près, ne parle plus le grec. Aussi, pour la plupart, ne suivent-ils plus le culte Orthodoxe. D'autre part, les clercs, avec leur formation défectueuse, anglaise et grecque, ne sont pas en mesure de leur expliquer dans leur langue maternelle (anglaise) les questions de notre Église, et les jeunes se perdent avec les mariages mixtes. En face de cette réalité s'est poursuivi, et se poursuit encore, sans fondement aucun, un effort monstrueux pour maintenir en Amérique la nationalité grecque (!) qui, non seulement parmi les jeunes générations n'existe pas, mais qui même chez les vieilles est passablement détendue. Chez les vieilles générations demeure un certain souvenir romantique de leur ancienne patrie, tandis que chez les nouvelles se conserve pour elle, seulement par des moyens artificiels, un pauvre intérêt désordonné et sans valeur. Cette conception, qui n'a aucun fondement, du maintien de la conscience nationale grecque par la langue surtout (qui n'est même pas un élément indispensable pour la nationalité, comme le montrent les purs Grecs, turcophones du Pont) est pour tous ceux qui considèrent fonda-

mentalement les problèmes, indépendamment de l'irrecevabilité de son caractère par les Américains, une utopie à laquelle on sacrifie inutilement des sommes astronomiques, des forces et des efforts vains. On perd, de cette façon, le bénéfice du maintien d'un philhellénisme vivant chez les Grecs d'Amérique, qui, à cause de ce qui ressemble à un complot contre leur nationalité (américaine) en viennent presque à haïr la Grèce. Malheureusement, en raison de cette politique sans fondement, qui ne vise soi-disant que le prestige national, on détourne son attention du problème principal, qui est le maintien en Amérique des Églises orthodoxes (nécessairement par la langue anglaise), tandis qu'avec la politique actuelle on conservera un certain hellénisme de caractère superflu, au maximum pour une trentaine d'années; on laissera ainsi s'implanter une complète indifférence pour le caractère, postérieur à ce temps, de l'Église orthodoxe américaine qui se développera inévitablement dans la langue anglaise — que nous le voulions ou non — caractère qui sera slave (en raison du souci immédiat qu'y apporte l'Église russe) ou bâtardement américain. Il n'y a qu'une seule issue. Tout le souci de notre Église doit être de sauver l'Orthodoxie, même de langue anglaise; il faut que nous en ayons, nous, le souci pour que nous puissions lui imprimer le sceau grec, indépendamment de la langue.

Pour cela, il n'y a qu'une route et qu'un moyen de salut : réorganiser l'école théologique (lisez : sacerdotale, de Brookline) qui, jusqu'à maintenant, a accompli le but bienfaisant pour lequel elle a été construite. Sa réorganisation doit avoir lieu de la façon suivante : elle doit atteindre immédiatement, si possible, le niveau supérieur (du point de vue du personnel doctoral et du travail scientifique) des écoles théologiques universitaires des autres Églises en Amérique. Sa première section qui doit être un collège pleinement américain, avec un enseignement abondant de la langue grecque et des questions religieuses, doit fournir à tous les futurs prêtres la possibilité de connaître en profondeur, à partir des sources grecques elles-mêmes, la théologie orthodoxe patristique aussi bien que la théologie postérieure, qui est actuellement pour eux *terra incognita*. On obtiendra le résultat désiré par la seconde section d'enseignement, en anglais, de la théologie de l'Église orthodoxe grecque, celle-ci permettra que des prêtres cultivés puissent expliquer, non seulement aux Orthodoxes de langue anglaise mais aussi aux hétérodoxes, les questions de notre Église qui est actuellement, malgré tout son développement, infiniment ignorée. Ainsi les Américains d'origine grecque deviendront, par leur langue (anglaise), des Grecs orthodoxes conscients et les hétérodoxes, éclairés par de tels clercs en ce qui concerne l'Église orthodoxe, viendront nombreux vers elle, au lieu d'aller vers les autres Églises qu'ils connaissent précisément pour cette même raison. Les Américains qui, en dehors de l'estime qu'ils ont pour son ancienneté et pour tout ce dont notre Église est porteuse, l'estiment aussi à cause de son esprit démocratique — ils ne le trouvent pas dans l'Église romaine catholique, vers laquelle se tournent le plus grand nombre d'entre eux — iront volontiers vers elle dans leur quête d'un contexte ecclésiastique plus chaud. Ainsi se créera une grande Église orthodoxes américaine, de langue anglaise, autocéphale, solide, qui deviendra assurément une des

Églises les plus fortes d'Amérique, avec l'influence et l'empreinte bienfaisante de la vieille Église orthodoxe de l'Europe.

Les déclarations faites dernièrement et les plaintes exprimées par l'archevêque, au sujet du peu de progrès des questions et du développement décourageant de l'Église orthodoxe en Amérique, proviennent certainement de cette raison que tout l'effort et les moyens fabuleux qui son dépensés pour les écoles du soir (tellement affreuses) et celles dites de jour, et pour l'école normale de formation des institutrices, sont au service du maintien d'une langue grecque et d'une nationalité hellénique qu'on ne peut maintenir, et cela avec l'utopie que, par ces moyens, on servira l'hellénisme en Amérique. Si, au lieu de remplir ce tonneau des Danaïdes, on portait tout son effort et son attention à réorganiser, selon toutes les possibilités et en toute urgence, l'école théologique, de manière à fournir des prêtres de formation hellénique et anglaise supérieure, susceptible de former les cadres de la future grande Église autocéphale de langue anglaise, ce serait le salut de l'Église orthodoxe en Amérique, et non pas, certainement, de la nationalité grecque depuis longtemps perdue. Que cette Église ne soit plus pleinement grecque et que les prêtres américains ne soient plus nommés par Constantinople, cela est là une loi normale, et toute action qui s'y oppose signifie une catastrophe future.

Dans le cas présent, un relâchement du souci de l'Église de servir la nationalité grecque signifiera le salut de l'Orthodoxie, et c'est vers elle que doivent regarder ceux qui dirigent de nos jours l'Église, et non pas vers un nationalisme à peine existant, dont l'Orthodoxie n'a nul besoin et qui naturellement est sans importance, déficient et appelé à se développer en nationalisme américain, et non pas grec. A quoi bon le triomphe d'un nationalisme grec exagéré et sans fondement pour l'Orthodoxie chez des prêtres qui, par ailleurs, travaillent bien, et le triomphe d'un élan national grec hyperenthousiaste mais vide de contenu, pour insister avec persévérance sur la permanence dans de soi-disant traditions qui, de nos jours — que cela nous convienne ou non — n'existeront plus sous peu. La politique définie plus haut, loin d'être une trahison, comme seraient prêts à le déclarer les superpatriotes, fait face à la réalité et, à ce titre, serait purement et indiscutablement orthodoxe : elle servirait à consolider l'Orthodoxie à l'intérieur de laquelle — et d'elle seule — il serait possible enfin de conserver le philhellénisme des Grecs d'Amérique, qui lui aussi risque d'être perdu par notre politique sans fondement.

Il est affligeant qu'à cause d'une poursuite d'une réalité de valeur douteuse, qui, même si elle a une base, ne peut, même pour les plus optimistes, survivre plus d'une trentaine d'années, qu'on néglige et laisse se perdre complètement pour l'avenir l'Orthodoxie éternelle qui, même de langue anglaise, doit être conservée grecque, non seulement en raison de l'étroit intérêt grec actuel, mais en vue de la conservation séculaire de l'élément grec si important, même s'il est de langue anglaise.

Comme je l'ai dit récemment dans une conférence à Salonique sur l'unité de l'Orthodoxie, il est plus que temps que l'Église s'écarte peu à peu du nationalisme qui l'alourdit et qu'elle laisse ce soin aux chefs

politiques, les dirigeants religieux se consacrant davantage à leurs Églises et à l'Orthodoxie, sans que cela d'ailleurs signifie le relâchement des liens nationaux. En relation avec ce problème commun de l'usage de la langue, dans la situation actuelle, il faut que le culte ait lieu en deux langues, en grec pour ceux qui restent de la vieille première génération, qui demeurent fidèles à l'habitude qu'ils ont de la langue grecque, en anglais pour ceux des jeunes générations qui ne la connaissent pas. Si la langue anglaise triomphait enfin, à mesure que disparaîtront les restes de la première génération, cela signifierait la perte de ce qui est déjà naturellement perdu, du moment que, selon la politique de l'Église orthodoxe, les Américains utilisent leur langue, la langue anglaise, les Russes, la russe, les Bulgares, la bulgare, les Roumains, la roumaine, les Albanais, l'albanais, les Syriens, l'arabe, les Grecs, la grecque, et ainsi de suite. Cela signifiera un renforcement fabuleux de l'Orthodoxie américaine existante, d'une manière ou d'une autre, que nous avons tout motif et enfin tout intérêt à renforcer et à diriger et à inspirer au lieu de laisser cela à d'autres et d'abandonner ce grand héritage dans d'autres mains, parce que, absorbés par la question de la langue, nous serons, en raison d'enthousiasmes et de conceptions actuelles hyperpatriotiques, incapables de regarder en face la réalité et de faire face à l'avenir certain de l'Église orthodoxe.

Nous souhaitons que l'Archevêque voie la réalité (et nous savons qu'il la voit) et qu'il ait soin immédiatement, et sans se laisser influencer par aucune mauvaise voix superpatriotique paraissant purement avantageuse, de répondre à ces questions, car cela seul mènera à la vie, au lieu de cette politique qui conduit effectivement à la mort et que nous pleurerons irrémédiablement, à cause du malheur qu'a engendré notre politique actuelle et complètement dépourvue de fondement[1].

Orthodoxos Skepsis, n° 20-21,
30 octobre-15 novembre 1959, pp. 243-249.

1. La première partie de cet article, relative aux rapports de l'Orthodoxie et du C.O.E., a été publiée dans *Vers l'Unité chrétienne*, janvier-février 1960 (119-120), pp. 11-13.

La primauté dans l'Église, dans la perspective de l'histoire du salut

CHARLES HOFSTETTER

On pourrait, à première vue, trouver ce titre étrange. La notion de primauté telle que l'Eglise catholique romaine la comprend et la revendique pour le siège épiscopal de l'ancienne Rome et pour son titulaire, nous la fondons, d'ordinaire, exclusivement sur les passages classiques de l'Evangile relatifs aux promesses faites par Notre-Seigneur Jésus-Christ à Simon-Pierre (Mt., XVI, 18 ss.; Lc, XXII, 31; Jo, XXI, 15 ss.). On en déduit qu'il doit s'agir d'un fondement structural — (touchant à la constitution) — et non seulement chronologique, au sens d'un point de départ, de l'Eglise du Christ. On en conclut que la charge donnée par le Seigneur à Simon-Pierre, dans la pensée du divin Fondateur de l'Eglise, ne pouvait pas cesser avec la mort de l'apôtre mais qu'elle devait durer jusqu'à la fin du pèlerinage terrestre de l'Eglise militante. Présupposant la preuve que Pierre est mort évêque de Rome, la théologie fondamentale courante (apologétique) ne voit, d'ordinaire, aucune difficulté à identifier sans plus les évêques de cette ville avec les successeurs de Pierre en tant que Prince des apôtres. Nous ne disons pas que ce raisonnement soit faux, mais nous nous demandons s'il est suffisant ? L'analyse de la primauté de Pierre et de sa continuation dans le temps, faite exclusivement sous cet angle, est-elle vraiment théologiquement complète ? Ne doit-on pas tenir compte du fait que l'Eglise n'est pas seulement la Société parfaite[1], pourvue par son Fondateur divin d'instruments humains pour son fonctionnement terrestre normal, mais qu'elle est aussi l'Israël de Dieu de la Nouvelle Alliance, ce qui ne peut se comprendre sans une continuité avec l'Ancien Testament.

Il faut, tout d'abord, tenir compte de ce que Jésus, en sa qualité de Christ, c'est-à-dire de Messie[2], est essentiellement le *Roi d'Israël* et que c'est sous ce dernier vocable qu'il a été cru-

1. C'est-à-dire une société ayant son but en elle-même et non pas dans une société plus vaste dont elle serait une partie.

2. En syriaque et en arabe les deux formes sont encore identiques, la forme grécisée n'existant pas dans ces deux langues sémitiques, mais seulement une forme sémite reposant sur l'expression araméenne, comme notre « Messie » en français.

cifié pour nous. Qu'Israël selon la chair, en raison de son manque de foi, ait échoué et se soit vu remplacé par l'Eglise des Gentils, comme par un nouvel Israël spirituel, ne change rien à ce fait, puisque c'est la racine qui porte les branches et non pas les branches qui portent la racine (cf. Rom., XI, 18).

Il faut ensuite réaliser que, si Jésus a bien institué Simon comme son représentant sur la terre, c'est en tant que premier d'un collège de douze hommes, également représentants du Christ. Ces douze sont en rapport manifeste avec les douze tribus d'Israël (cf. Mt., XIX, 28; Lc, XXII, 30). Dans ce cadre des douze, Pierre doit donc bien être considéré, d'une certaine façon, comme « premier entre des égaux ». Comme lui, les autres apôtres reçoivent aussi pouvoir de lier et de délier (Mt., XVIII, 18). Les termes employés par l'évangéliste Matthieu sont exactement les mêmes pour Pierre seul (XVI, 19) et pour les apôtres pris dans leur ensemble. Il apparait du même coup que la prééminence de Pierre « entre égaux » ne peut être purement honorifique. Dans l'esprit d'humilité qui caractérise le Nouveau Testament, l'octroi d'une distinction purement honorifique, sans correspondance avec des fonctions réelles dans l'organisme de l'Eglise, n'est guère concevable, puisque Jésus ne veut même pas que ses disciples s'affublent du titre de « Rabbi » (Mt., XXIII, 7 ss.). Dans son livre : *Pierre, disciple, apôtre et martyr*[3], Cullmann montre bien comment Pierre et le collège entier des douze — au nom duquel il parle — sont des entités interchangeables. Avec saint Cyprien, il faut bien voir en Pierre la personne dans laquelle les apôtres, en conséquence les évêques de l'Eglise catholique, trouvent leur unité et leur cohésion collégiale[4].

Pour bien comprendre la position de Pierre dans le collège apostolique, il faut également considérer non seulement que les trois listes des douze, malgré leurs divergences, le placent unanimement en tête, mais encore que :

1) Mt., X, 2, souligne que « Simon que l'on appelle Pierre » est le premier. C'est pourquoi l'office du 16 janvier (*Vénération des chaines de saint Pierre*) l'appelle *Protothronos*[5].

3. Oscar CULLMANN, *Saint Pierre, disciple, apôtre, martyr*, Paris-Neuchâtel, 1952, p. 19 ss., ou *Petrus-Jünger, Apostel, Märtyrer*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1952, p. 19.

4. *De catholicae ecclesiae unitate*, c. III : « ... Hoc erant utique et ceteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur... »; c. IV : « ... Quam unitatem tenere firmiter et vindicare debemus, maxime episcopi, qui in ecclesia praesidimus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus... Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur... cum de fonte uno rivi plurimi defluunt, numerositas licet diffusa videatur exundantis copiae largitate, unitas tamen servatur in origine... »

5. *Prôtos* ne peut pas être entendu ici dans le sens temporal; car le *Prôtoklêtos* c'était André et non pas Pierre. Cf. aussi Clem. Alex., *Quis dives...*, éd. Apost. Diakonia, p. 361 l. 41 ss. : « *Ho prôtos tôn mathêtôn, hyper hou monou kai heautou ton phoron ektelei.* »

2) En Lc, VI, 14, l'appellation Pierre est, dans le texte grec, mise en parallèle avec l'appellation « apôtres » pour les douze ensemble. Si l'on tient compte qu' « apôtre » (= shâliah) est un terme technique rabbinique, désignant une charge prévue par le droit, il faudrait traduire *onomazein* au verset 13 dans le sens du grec postclassique de « nommer[6] » : « ils les nomma (à la charge d') « apôtres ». Dans ce cas il faudrait traduire également au verset 14 *hon kaï ônomase Petron* par « qu'il nomma aussi (à la charge de) *kiphâ* ». *Petros* ne serait pas, par conséquent, un surnom dans le sens d'un nom propre, mais d'abord le nom d'une charge qui en raison de son unicité, remplaça peu à peu le nom personnel (Simon) du titulaire. — Deux faits confirment cette acception du terme : *a*) le fait de la traduction du terme araméen en grec, quitte à donner au terme grec correspondant — qui malheureusement était du genre féminin — une désinence masculine; *b*) dans la Peshitta, la plus ancienne version syriaque, « Pétros » ne se trouve que deux fois dans le texte, transcrit en lettres syriaques (Ac., I, 13 et I Pi., I, 1) et dans le titre de la première épître de saint Pierre; autrement *Petros* y est rendu, selon les différents écrits, — divergence qui est probablement à attribuer à une pluralité de traducteurs du Nouveau Testament en langue syriaque —, soit par *kiphâ*, soit par *shem'ôn*, soit par *Shem'ôn kipha*. A partir du moment où on voit en *Petros*[7] un nom propre, on ne le traduit plus, mais on l'adapte plus ou moins aux sons de la langue de la nouvelle version : Petrus, Boutrous, Pierre, Pietro, Piedro, etc...!

3) Quand le Seigneur ressuscité, sur la triple assertion d'amour de la part de Simon, lui enjoint par trois fois de paître ses brebis, il lui demande s'il l'aime *davantage* que les autres.

Pierre est donc premier *inter pares* dans le sens que les autres apôtres sont également des apôtres comme lui l'est en premier lieu. C'est lui *en premier lieu* qui participe à la mission du Fils par le Père; les autres apôtres ne sont pas envoyés par Pierre, mais directement par le Fils, pourtant ils sont envoyés *comme Pierre*. Le Christ seul est le prototype de l'*apostolê*, Pierre est le premier antitype, les autres apôtres sont des antitypes ultérieurs. C'est la raison pour laquelle ils trouvent leur unité collégiale en Pierre. Les évêques succèdent aux apôtres dans les Eglises que ceux-ci ont fondées ou dans les Eglises fondées à partir des Eglises apostoliques. Quelle que soit l'ampleur de

6. Cf. D. Dêmêtrakou, *Mega lexikon tês hellênikês glossês*, tome VI, pp. 5160-5161, art. *onomazô*, n° 9.

7. La désignation des noms propres par des majuscules est moderne, et son application aux éditions imprimées constitue une interprétation et non pas la simple reproduction de l'état manuscrit d'un ancien texte. Le nom de la fonction a pu passer à l'instar d'un nom propre et puis devenir un nom propre, parce que le porteur de ce titre n'est qu'un seul individu. Il est intéressant de constater que les Évangiles mettent *ho Petros* comme ils mettent *ho Christos* en des circonstances où, autrement, les noms propres se mettent sans article.

l'autonomie dont elles peuvent jouir, ces Eglises ne sont Eglises qu'ent tant qu'elles concrétisent localement ou régionalement l'Eglise une, catholique et apostolique. L'unité de l'Israël spirituel du Nouveau Testament ne saurait être moins profonde que l'unité de l'Israël selon la chair de l'Ancien Testament. Il s'en suit que les évêques ne peuvent être considérés isolément mais qu'ils doivent se comprendre dans l'organisme de l'Eglise une et catholique comme constituant essentiellement un collège, à l'image du collège apostolique auquel ils succèdent. A ce titre, ils ont besoin d'un principe d'unité. Institués par le Saint-Esprit (Ac., xx, 28), ils ont leur lien d'unité dans le même Esprit-Saint qui maintiendra en eux la foi et inspirera la charité réciproque. Mais ils ne sont pas institués par le Saint-Esprit sans le concours d'hommes dans l'action sacramentelle de la consécration épiscopale. Leur unité ne pourra donc pas davantage rester sans signe efficace extérieur. Comme l'épiscopat succède à l'apostolat, il est tout naturel que l'unité de l'épiscopat soit exprimée et assurée par un *prôtepiscopos* de même que l'unité de l'apostolat est exprimée et assurée par un *prôtapostolos*. Il reste alors à déterminer quelle sera la ville dont l'évêque devra jouer ce rôle universel et unificateur. Comme en soi chaque évêque — à l'encontre des apôtres qui avaient chacun pris à part une juridiction universelle — n'a juridiction que sur sa propre Eglise, il ne peut s'agir que de l'évêque d'une ville jouant un rôle universel, réel ou symbolique.

Dans l'Ancienne Alliance, le Seigneur a choisi pour sa demeure un lieu qui soit le centre de la vie cultuelle et politique de la nation théocratique, Jérusalem, siège royal de David et du Temple. Que les apôtres aient été d'abord les témoins de Jésus à Jérusalem et y aient établi la première Eglise, cellule initiale et fondamentale de tout l'organisme de l'Eglise chrétienne entière, avant d'être des témoins en Samarie et jusqu'aux confins de la terre (Ac., I, 8), cela était dans la ligne de l'épanouissement du germe vers la pleine réalité. L'Eglise de Jérusalem ne reste donc pas stérile, mais — antitype de la Jérusalem céleste — elle devient féconde et « Mère des Eglises » [8] et par là — comme le dit saint Irénée — « Métropole des citoyens de la Nouvelle Alliance » [9]. Non seulement saint Justin [10], mais également saint Irénée [11] (si souvent invoqué pour attester la primauté de l'Eglise romaine), ne cessent d'insister sur le fait que « les

8. Cf. 2e Stichère des vêpres du samedi soir du 8e ton : « *Chaire Siôn hagia, mêtêr tôn Ekklêsiôn, theou katoikêtêrion; su gar edexô prôtê, aphesin amartiôn, dia tês Anastaseôs.* »
9. *Adversus Haereses*, III, 12-15.
10. Cf. I *Apologie*, 49, 5; *Tryphon*, 24, 1-3; (83, 4); 109, 1-3.
11. Ainsi en *Praedicatio Evangelica*, cap. 86.

apôtres procédèrent à partir de Jérusalem », et Irénée groupe par conséquent en *Adv. Haer.*, III, 12, 15, les apôtres autour de Jacques de Jérusalem au lieu de les mentionner groupés autour de saint Pierre. Ainsi l'Eglise-mère, en tant qu'elle contient virtuellement toutes les Eglises-filles immédiatement ou bien médiatement issues d'elle dans leur ensemble, c'est-à-dire l'Eglise une et catholique, par analogie de laquelle toute Eglise est Eglise, occupe organiquement, parmi les autres Eglises, une position analogue à celle de Pierre parmi les autres apôtres. Il est dans la logique des choses de reconnaître alors à l'évêque de la métropole universelle de l'Eglise, parmi les évêques, une position analogue à celle de saint Pierre parmi les apôtres. En d'autres termes : la notion de l'Eglise du Christ — Roi d'Israël — entendue comme Israël de la Nouvelle Alliance postule la reconnaissance de l'évêque de l'Eglise-mère comme représentant de Pierre, protapôtre, sur le plan simplement épiscopal (métapostolique). Si cette représentation ne se place plus seulement sur le plan de l'espace, mais aussi sur le plan du temps, on parlera avec raison de « successeurs de saint Pierre » dans l'Eglise.

Si on pose ainsi le problème de la primauté ecclésiastique dans le contexte de la continuité des deux Alliances, sans lequel toute ecclésiologie chrétienne restera nécessairement incomplète, et si l'on tient ainsi compte du principe connaturel de la prééminence de l'Eglise-mère sur les Eglises-filles, deux grandes difficultés (la première d'entre elles ne concerne pas seulement d'ailleurs les théologiens catholiques) semblent surgir, car :

1) Sous cet angle, la primauté ne semble pouvoir être attribuée qu'à la seule Eglise de Jérusalem, et, par conséquent, aux patriarches de la Ville Sainte. Or, non seulement aucun des différents titulaires actuels du patriarcat de Jérusalem n'y prétend, mais l'histoire de l'Eglise nous apprend que cet état de choses dure déjà au moins depuis l'année 61, c'est-à-dire depuis la mort de saint Jacques l'Adelphothée.

2) La localisation, par principe, de la primauté à Jérusalem semble exclure sa localisation à Rome. Or, déjà bien avant la rupture entre l'Orient et l'Occident, on n'hésitait pas à accorder à Rome la première place dans la pentarchie des grands patriarcats et on attribuait à Jérusalem seulement la cinquième place. Ni les divergences de vues sur la nature de cette prééminence de l'Ancienne Rome, ni le désaccord concernant les motifs de cette prééminence (succession des évêques à partir de saint Pierre ou fait que l'ancienne Rome était la première capitale de l'empire) ne changent rien à la réalité elle-même.

Il n'est pas non plus plus loisible, du point de vue systématique, de résoudre la première de ces deux difficultés en acceptant pour les premiers temps une primauté de Jérusalem, personnifiée d'abord en Pierre et ensuite en Jacques, mais liquidée ensuite par la chute de la Ville Sainte en l'année 70. Car cette hypothèse supposerait un changement fondamental

de la structure de l'Eglise du Christ qui mettrait en question son unité dans le temps. Si le principe de la prééminence d'une Eglise — concrètement de l'Eglise de Jérusalem — et de son évêque découle du fait que l'Eglise est le peuple d'Israël de la Nouvelle Alliance et si ce principe est confirmé implicitement par le Seigneur en investissant un des apôtres de la préséance parmi ses collègues (et peut-être aussi en désignant le premier occupant du trône de Jérusalem), cette prééminence elle-même doit durer pendant tout le pèlerinage terrestre de l'Eglise. On ne peut sortir de l'impasse que par la supposition que la prééminence de Jérusalem ait pu passer à l'Eglise située à un autre endroit. En considération des réalités ecclésiastiques actuelles, on pourrait alors faire tomber la présomption sur Rome. La deuxième difficulté se résoudrait ainsi du même coup. Mais O. Cullmann a raison, en postulant pour une telle supposition la recherche d'une ligne de continuité qui puisse mener de Jérusalem à Rome et de saint Jacques l'Adelphotée à la liste des évêques de la ville impériale[12].

Ce que nous venons d'exposer fera comprendre que les réponses habituellement données à Cullmann (et à de multiples prédécesseurs un peu oubliés) par ses critiques catholiques qui essaient de se débarrasser de la thèse malcommode d'une « primauté de Jacques » en mettant le doigt sur le peu de sûreté historique des Pseudo-Clémentines — sur lesquels Cullmann s'appuie un peu trop exclusivement —, nous semblent trop faciles. Les efforts faits pour nier le caractère ecclésiologique de la collecte paulinienne ne nous semblent pas davantage concluants. Si au moment de la transmission de la collecte par saint Paul, Jérusalem n'avait pas joui d'une prééminence sur toutes les Eglises — les Eglises paganochrétiennes comprises — personnifiée elle-même en saint Jacques entouré de son presbytère, la formulation d'Ac., XXI, 25, aurait été d'une grosse arrogance. Nous ne pouvons pas examiner ici les détails concernant les anciennes sources et les discussions contemporaines sur la personne et le rôle de Jacques. Il nous sera pourtant permis de porter à la connaissance de nos lecteurs occidentaux, non pas à titre de source historique, mais à titre de source d'autorité doctrinale (*lex orandi, lex credendi;* on ne saurait pas en excepter les prières officielles des Eglises byzantines) les énoncés les plus significatifs de l'Office byzantin du 23 octobre, dont il faut tenir compte si on veut argumenter contre les négateurs de la primauté romaine à partir de l'Office du 16 janvier et de l'Office byzantin de certains anciens papes. Au Doxastikon des Apostiches des Vêpres nous lisons : « Du chef des pasteurs (*archipoimenos*, cf. I Pi., v, 4), le Christ, tu as eu la dignité (*chrêmatêsas*) de frère et de *successeur* (*diadochos*). » Jacques

12. *Op. cit.*, p. 264.

est celui qui par l'interprétation des lois a mis en ordre les Eglises des Gentils (*2e Tropaire de la 1re Ode*). Il a été le législateur de vie pour l'Eglise (*3e Tropaire de la 3e Ode*). Il est devenu le premier grand prêtre (*archiereus prôtos*)[13], il a été oint par le Verbe lui-même (*3e Tropaire de la 1re Ode*); Dieu le Verbe l'a lui-même désigné comme premier Pasteur et Docteur de Jérusalem (*Kondakion*). « Venez, magnifions... le *Prôtothronos* de l'Eglise... Jacques » (*1er Tropaire de la 9e Ode*). Jacques est le tout premier pontife (*hierarchès prôtistos*) du Nouveau Testament, le plus grand des apôtres (*megistos apostolos*) (*Exapostilaire*).

Mais la primauté de Pierre, que devient-elle alors si Jacques a joui d'une primauté qui se situe manifestement pendant le temps où Pierre vit encore ? Pierre a-t-il donc cessé d'être à la tête de l'Eglise pour laisser sa place à Jacques et pour se livrer librement à un travail missionnaire ? C'est ce que pense O. Cullmann[14], et ses interlocuteurs catholiques le suivent en cette alternative, mais en sens opposé. Quant à nous, nous répondons :

1) Une primauté de Pierre et une primauté de Jacques n'ont pas davantage comme résultat une bicéphalie de l'Eglise que le Christ et le pape ne constituent une double tête de l'Eglise. Car dans les deux cas il s'agit de deux plans divers. Dans un cas, il s'agit de la première place parmi les apôtres, dans l'autre cas de la première place parmi les simples évêques (qui n'étaient pas apôtres, au moins dans le sens des douze). Cela ne nous empêchera pas de reconnaître à Jacques la dignité et le titre d'apôtre, qu'il ait été un des douze ou bien seulement un des 70, ce qui — conformément à la tradition orientale — nous semble plus vraisemblable. Il faut néanmoins reconnaître que la situation *pratique* du protépiskopos était un peu autre aussi longtemps que le protapostolos était encore en vie. Mais cela ne change rien à l'essence des choses.

2) Entre la charge de protapôtre et de protévêque, il y a la même différence qu'entre les apôtres et les évêques en général. Les apôtres avaient toutes les compétences qu'ont les évêques, car l'apostolat comprend en soi l'épiscopat, mais l'apostolat comporte encore en plus tous les pouvoirs extraordinaires — et de leur nature, passagers — nécessaires à la période de la fondation de l'Eglise.

3) La négation du protépiscopat de Jacques ne ferait que renvoyer le problème à une date ultérieure. Car selon saint Irénée, saint Lin a été fait « évêque de l'Eglise » à Rome *par*

13. Cf. saint Épiphane, *Adv. Haer.*, III, 11; *Haer*, LXXVIII, 7; P. G., XLII, p. 709 : « *Kai prôtos houtos eilêphe tên kathedran tês episkopês, hôi pepisteuke kyrios ton thronon autou epi tês gês prôtoi.* » Saint Jean Chrysostome, *In ép. ad. Cor. hom.* : « *Autos (ho Christos) gar auton (ton Jacôbon) legelai kecheirotonêkenai, kai episkopon en Ierosolymois pepoiêkenai prôton.* »

14. *Op. cit.*, pp. 39 ss.

saint Pierre et saint Paul[15]; il aurait donc été évêque de Rome pendant que saint Pierre était encore en vie. Rufin étend cela même à Anaclet (à tort à notre avis)[16]. Il est vrai que Tertullien (c'est le premier qui le fait) mentionne comme premier évêque de Rome, ordonné par saint Pierre, non pas Lin mais Clément. Mais il ne donne pas de liste épiscopale de Rome. C'est pourquoi nous doutons au moins de l'identification de ce Clément avec le deuxième successeur de saint Lin. Nous verrons plus loin la cause probable de la divergence entre saint Irénée et Tertullien.

Nous arrivons ainsi au problème de la crédibilité de saint Irénée comme témoin historique du rôle joué par saint Pierre à Rome.

La plupart des historiens contemporains reconnaissent, au moins comme probable, que Pierre est venu à Rome, au moins vers la fin de sa vie, si ce n'est plus tôt. Mais il est également clair, pour tout historien quelque peu critique, qu'autour de la venue et de l'activité de saint Pierre à Rome bien des légendes ou des traits légendaires ont été brodés. Il s'agit alors de faire le départ entre les sources, soit directement, soit indirectement informées par des témoins oculaires et pouvant fournir des points exacts, et les sources qui remplissent des lacunes au gré de leur fantaisie et dont il faut, éventuellement, dégager le « noyau historique ». Pour O. Cullmann, la broderie légendaire commence avec saint Irénée. A première vue son argumentation fait impression : Irénée, dit-il, attribue la fondation de l'Eglise de Rome aux deux apôtres Pierre et Paul. Or, ce dernier au moins ne peut d'aucune façon être considéré comme fondateur de l'Eglise locale de Rome, car celle-ci a certainement existé longtemps avant l'arrivée de saint Paul dans la ville impériale, son épitre aux Romains même supposant ce fait. Conclusion : saint Irénée, quand il nous informe sur les faits romains des deux grands apôtres, ne fait que laisser courir son imagination, et ses informations les concernant n'ont, par conséquent, pas de valeur historique. Mais une difficulté contraire se pose à nous : Irénée a connu l'épitre aux Romains, car il la cite. A moins d'avoir été distrait, il devait donc savoir que l'Eglise de Rome n'était pas une fondation paulinienne. Il y a d'autres indices à l'encontre de l'hypothèse qu'en *Adv., Haer.*, III, 3, 2, Irénée brode :

15. « *Linôi tên tês episkopês leitourgian enecheirêsan* », *A. H.*, III, 3, 3.

16. « Quidam enim requirunt quomodo, cum Linus et Cletus in urbe Roma ante Clementem hunc fuerint episcopi, ipse Clemens ad Iacobum scribens, sibi dicat a Petro docenti cathedram traditam. Cuius rei hanc accepimus esse rationem, quod Linus et Cletus fuerunt quidem ante Clementem episcopi in urbe Roma, sed superstite Petro; videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium... Et hoc modo utrumque videbitur, ut et illi ante Clementem numeruntur episcopi, et Clemens tamen post obitum Petri docendi susceperit sedem. » Cité par Duchesne, *Introduction au Liber Pontificalis*, page LXXI a.

1) Il identifie le premier évêque de sa liste, Lin, avec celui qui est mentionné en II Tm., IV, 21. S'il avait fait cette identification par pure conjecture, il y a toute probabilité qu'il aurait également identifié Clément avec celui qui est mentionné en Ph., IV, 3. Or, il n'en est rien, bien qu'il insiste sur le fait que Clément a vu les apôtres et qu'il a conversé avec eux. Cette différence dans la façon de caractériser Lin et Clément donne une grande probabilité au fait que saint Irénée savait exactement que le premier évêque de Rome était ce Lin qui a été mentionné en II Tm., IV, 21, et que son successeur, Clément, n'était pas l'homonyme mentionné en Ph., IV, 3. — Ce fait est d'autant plus remarquable que dans la légende postérieure — chez saint Epiphane, par exemple — cette identification se fait couramment.

2) Il y a un autre élément très important dans le texte de saint Irénée qui est contraire à l'opinion commune postérieure : chez lui, saint Pierre ne figure pas encore comme évêque de Rome. Non seulement Irénée ne sait encore rien d'un épiscopat romain de saint Pierre, mais il dit que les deux apôtres Pierre et Paul (que saint Irénée, à première vue, semble mettre sur le même pied d'égalité) ont donné l'*episkopê* de l'Eglise à Lin, après l'avoir « fondée et bâtie » : *themeliôsantes oun kai oikodomêsantes hoi makarioi apostoloi* (sc. *Petros kai Paulos*) *tên Ekklêsian, Linôi tên tês episkopês leitourgian enecheirêsan* (*Adv. Haer.*, III, 3, 3).

Ici deux choses nous intriguent : *a*) nous rencontrons le mot fatidique « fonder », selon la traduction de Cullmann et de la masse des interprètes du verbe grec *themelioô;* chose plus étonnante : dans ce paragraphe, si on fait abstraction du fait que le fameux passage « *ad hanc enim ecclesiam...* » précède, on ne saurait supposer qu'il s'agit ici d'une Eglise locale, mais de l'Eglise universelle pour laquelle Lin aurait reçu la surintendance (chez saint Irénée le mot *episcopê* n'est pas encore absolument un pur terme technique pour signifier l'épiscopat dans l'acception courante du mot). Cette impression est encore confirmée par le fait qu'à la fin de la liste — qu'il amène jusqu'à Eleuthère — Irénée ajoute :

« *Tê autêi taxei kai têi autêi didachêi* [sc. *diadochêi*] *hêtê apo tôn apostolôn* EN TÊI EKKLÊSIAI *paradosis kai to tês alêtheias kêrugma katêntêsen eis hêmas.* »

Nous remarquons la même oscillation entre la « fondation » de l'Eglise universelle et l'Eglise de Rome dans le premier passage auquel se réfère Cullmann. Ici également nous avons la chance de possèder le texte grec de saint Irénée. En *Adv. Haer.*, III, 1, 1, il est dit que saint Matthieu a rédigé en hébreu son Evangile « *Tou Petrou kai Paulou en Rômêi, euaggelizamenôn kai themeliountôn tên Ekklêsian.* » Personne n'en déduira que Pierre et Paul auront prêché un Evangile spéciale-

ment romain; or « prêcher l'Evangile » et « fonder l'Eglise » sont ici, dans cette phrase, construits d'une manière absolument parallèle. Pour bien saisir la nuance, il faut y confronter la dernière phrase de *Adv. Haer.*, III, 3, 4 : « *Alla kai hê en Ephesôi Ekklêsia hupo Paulou men themeliômenê, Iôannou de parameinantos autois mekhri tôn Traïanou chronôn, martus alêthês esti tês apostolôn paradoseôs.* » Ici la fondation se réfère clairement à l'Eglise locale d'Ephèse. Elle est attribuée à saint Paul seul et non pas à saint Jean qui est mentionné ensuite. Si l'on considère minutieusement et séparément les trois textes de saint Irénée, *Adv. Haer.*, livre III, et si l'on n'attribue pas a priori à la liste épiscopale qui s'y trouve une valeur purement locale, il n'y a que III, 3, 3, qui semble clairement identifier la « fondation de l'Eglise » avec la « fondation de l'Eglise de Rome » ou en tout cas avec la « fondation » et l' « établissement[17] » d'une Eglise locale.

Mais, objectera-t-on, l'Eglise comme telle a été fondée il y a longtemps, par Notre-Seigneur lui-même; il ne peut s'agir ici que de la fondation d'une Eglise locale, et selon le contexte, il ne peut s'agir que de l'Eglise de Rome. L'objection serait juste, si le verbe français « fonder » rendait exactement le sens du grec *themelioô* (et du latin *fundare*). L'examen de l'emploi de ce vocable dans les Septante, le Nouveau Testament et le reste de la littérature ambiante[18] montre que *themelioô*, dans toute cette littérature, veut dire en premier lieu « poser un (ou bien des) fondement(s) ». De là découle une double série d'acceptions métaphoriques qui se présente selon le double aspect que montre la pose de fondements : *a*) le commencement des travaux de construction; *b*) la fixité et la solidité qu'un fondement donne à une bâtisse. Par conséquent, ce verbe peut signifier, ou bien : *a*) poser des fondements (dans le sens matériel, terme technique en architecture); *b*) commencer, inaugurer quelque chose; *c*) donner des assises solides à quelque chose, rendre inébranlable, fixer quelque chose. Comme Oscar Cullmann a montré que ni le sens matériel, ni le premier des deux sens métaphoriques ne peuvent correspondre à la vérité historique, nous optons pour le deuxième sens métaphorique.

L'Eglise pourvue d'assises solides et bâtie (*themeliôtheisa*) ou établie (*constituta*; cf. *infra*) à Rome par Pierre et Paul est caractérisée comme *maxima et antiquissima et omnibus cognita*. La production de sa liste épiscopale équivaut à la production de toutes les listes épiscopales de l'Eglise entière[19].

17. Cf. note 21.

18. Cf. KITTEL, *Th. W. z. N. T.*, t. III, p. 64. Nous ne pouvons pas exposer ici la statistique de ce vocable dans les LXX qui — outre les indications des lexiques — est à la base de nos assertions.

19. Par suite de la perte du texte grec de *Adv. Haer.*, III, 3, 1 et 2, désastreuse pour notre présente étude, nous ne savons pas non plus exactement quelle expression grecque est rendue par « in *omni Ecclesia* adest

« Il est nécessaire que toute l'Eglise (c'est-à-dire les fidèles de partout) concorde avec cette Eglise *propter potentiorem (potiorem) principalitatem*[20]... »

Mais comment cette Eglise peut-elle être la plus ancienne ? Dans le cas seulement où elle est, de quelque façon, identique avec l'Eglise primitive de Jérusalem. Si donc, comme nous pouvons le constater à l'aide des lexiques, *themelioô* prend facilement le sens de « fixer (solidement) », si le mot grec qui correspond probablement à *constitutae*[21] a le sens d' « établir » (dans un endroit, même par transfert), il n'est plus nécessaire de voir dans ce passage l'assertion de la fondation (dans le sens d'inauguration) de l'Eglise locale de Rome. Il sera alors loisible de traduire le passage ainsi : « Mais comme il est très long d'énumérer dans ce volume les successions de toutes les Eglises, nous confondrons tous ceux qui... en indiquant celle de la plus grande et plus ancienne Eglise — connue de tous — qui a été fixée et établie (c'est-à-dire transférée) à Rome par les deux plus glorieux apôtres Pierre et Paul... Car avec cette Eglise doit concorder nécessairement toute l'Eglise, à cause de sa plus puissante *principalitas*... » Pour traduire en grec le mot latin *principalitas* ont été proposés : *authentia* (Harnack, Batiffol), *prôteia* (ce qui n'est pas bien grec, il faudrait dire : *prôteion*), *hêgemonia* (cf. *spiritus principalis* = *pneuma hêgemonikon*, Psaume 50, 14), *archê*. Cette dernière hypothèse nous semble la plus probable. *Authentia* aurait plutôt été traduit par Rufin par *auctoritas* et stipulerait comme qualificatif plutôt « maiorem » que « potentiorem ». *Prôteion* accompagné de *dunatôteron* ou bien *ischyroteron* supposerait que toutes les Eglises auraient un *prôteion*, ce qui donnerait un contresens. Pour la même raison *hêgemonia* ne va pas beaucoup mieux non plus. L'hypothèse

aspicere » et « *omnem* convenire *Ecclesiam* ». Faut-il traduire « toute Eglise » (= chaque Eglise) ou bien « toute l'Eglise » (= l'Eglise entière) ? Des passages tels que : « Quoniam quidem est mundi fabricator Deus, ... Ecclesia autem omnis per universum orbem (sc. diffusa) hanc accepit ab apostolis traditionem » (*A. H.*, II, 9, 1), font incliner plutôt pour la deuxième hypothèse.

20. Pour la littérature, cf. entre autres, *Dict. de Théol. Cath.*, vol. VII, art. *Irénée* (saint), III, 5°, 3. *La primauté de l'Eglise romaine*, c) (*Critique*), colonnes 2434-2438.

21. « Constitutus » ne traduit pas toujours, chez Rufin, le même vocable grec. Pour notre passage viendrait en question : *hidrymenê* (cf. *A. H.*, I, 10, 2; I, 18, 1); *kektismenê* (cf. IV, 38, 3), ou bien (*eg*) *katestêmenê* (cf. IV, 39, 3). Nous pensons que très probablement on devait lire *tês hypo tôn duôn apostolôn Petrou kai Paulou en Rômêi tethemeliômenês kai* HIDRYMENÊS *Ekklêsias* Cf. *Adv. Haer.*, I, 10, 2 : « Neque hae quae in medio mundi constituae (ecclesiae) » = *oute hai kata mesa tou kosmou hidrymenai* (*ekklesiai*). Les deux verbes *hidryô* et *kathistêmi* signifient « établir » et admettent le sens d' « établir dans un nouvel endroit quelque chose ou quelque chose qui préexistait en un autre endroit ». Cf. DÊMÊTRAKOU, *op. cit.*, tome IV, p. 3.416, *hidryô* : 3) *egkathistô tina eis hena topon;* 6) *topothetô asphalôs*, p. 3.516; *kathistêmi* : 2) *pherô, hodêgô, metakomizo eis tina topon;* 4) *topothetô, egkathistamai;* 10) *diarrythmizo, dioganônô;* 17) *epanorthô, apokathistô, therapeuô.*

d'*arché* se soutient très bien à partir de l'emploi du mot *principalis* dans le reste de la traduction rufinienne de saint Irénée. Le sens de *propter po(ten)tiorem principalitatem* serait donc : « à cause de son ancienneté prépondérante[22] ». Nous pouvons ainsi résumer le sens de *Adv. Haer.*, III, 3, 1-2, tel que nous l'entendons : la tradition apostolique est garantie par la succession des évêques en général. Mais comme il serait trop long de produire des listes épiscopales de toutes les Eglises, on peut se contenter de la liste de l'Eglise primitive (commencée à Jérusalem) que les bienheureux apôtres Pierre et Paul (par transfert de la dignité de l'Eglise-mère) ont fixée et installée à Rome.

Elle représente — en sa qualité d'Eglise-mère, métropole des citoyens de la Nouvelle Alliance — l'Eglise entière, composée des fidèles de partout.

Ce sera alors par l'installation et la fixation de l'Eglise-mère à Rome (en substitution de Jérusalem) que les deux apôtres ont pourvu l'Eglise (tout court) à Rome d'un fondement (*Adv. Haer.*, III, 1, 1) et l'ont bâtie là (*Adv. Haer.*, III, 3, 3). C'est pourquoi ce ne seront plus les successeurs de saint Jacques sur le trône de Jérusalem, mais saint Lin et ses successeurs sur le trône de la ville impériale, qui auront, en tant que protépiscopes de l'Eglise du Christ, la position que Jacques avait comme antitype épiscopal du prototype apostolique Pierre. C'est dans ce sens là que les évêques de la ville impériale seront les successeurs du protapôtre Pierre.

La décision de poser les assises de l'Eglise chrétienne à Rome en octroyant à l'Eglise de la capitale des Gentils la dignité d'Eglise-mère, à la place de celle de la capitale sacrée d'Israël, est attribuée par saint Irénée aux deux apôtres ensemble. L'événement doit donc se situer à un moment où les deux apôtres se trouvaient ensemble à Rome. Ce ne peut pas être beaucoup avant la fin de la première captivité de saint Paul à Rome[23], guère après le commencement de la persécution néronienne, donc entre la fin de 62 et le commencement de 64.

Peu de temps avant, probablement à Pâques 62, le grand-prêtre juif et le sanhédrin firent un dernier effort pour en finir avec l'Eglise de Jésus, en essayant d'extorquer au chef de l'Eglise-mère la déclaration que Jésus n'était pas le Messie attendu[24]. Ils échouèrent et Jacques fut mis à mort, martyr. Pierre et Paul l'auront appris et compris que, maintenant, le

22. Cette version semble être confirmée par la façon dont la traduction arménienne de *Adv. Haer.*, IV, 26, 2, rend l'expression « principalis successio »; de l'*Adv. Haer.*, d'Irénée, IV et V, existe une ancienne traduction arménienne, mais non pas des trois livres précédents. — Cf. également en Tertullien, *De praescriptione Haereticorum*, XXXI, 1 : « ... Sed ab excessu revertar ad *principalitatem* veritatis et *posteritatem* mendacitatis... »

23. Car nous ne trouvons aucune allusion à une présence de saint Pierre à Rome ni dans le dernier chapitre des Actes, ni dans les épîtres de la capivité.

24. Cf. Hégésippe, en Eusèbe, *Hist. eccl.*, II, 23, 10-11,

tempus medium a Tiberio usque ad Vespasianum (TERT., *Ad Marcionem*, III, 23) finira sans la repentance des Juifs (*ibid.*)[25]. La conclusion sera que les *kairoi tôn Ethnôn* (Lc, XXI, 24; cf. aussi Ap., XI, 2) commencent maintenant.

Après avoir annoncé aux disciples des persécutions de la part des Juifs « en témoignage pour les Gentils » (Mt., X, 18), le Seigneur leur donne la consigne : « Quand on vous persécutera dans *cette* ville, réfugiez-vous dans *l'autre* » (Mt., X, 23)[26]. « Cette ville-ci », quelle autre ville pourrait-ce être que Jérusalem ? L'autre ville, en opposition avec la ville sainte, ne pourra être que Rome (l'antithèse de la ville sainte dans la littérature rabbinique) qui deviendra ainsi une nouvelle Babylone, lieu d'exil et de refuge pour le nouvel Israël. C'est en effet dans la première épître de saint Pierre — qui avec toute probabilité a été écrite tout juste à l'époque qui nous intéresse — que nous rencontrons pour la première fois dans la littérature, soit chrétienne, soit juive[27], le nom de Babylone pour désigner Rome (V, 13). L'Apocalypse de saint Jean reprendra le thème.

L'Eglise de Rome est donc devenue *hê en Babylôni syneklektê* (*ekklêsia*). L'énigme qui se pose aux exégètes par la préposition *syn* — source de nombreuses traductions inexactes, la Bible de Jérusalem n'y fait pas exception — est facile à résoudre dans les perspectives que nous venons de dégager. L'Eglise de Jérusalem est l'*eklektê* puisque Jérusalem est « le lieu que Yahwé a choisi », à l'élection duquel Rome prend part comme une nouvelle Babylone. Il est intéressant de savoir que d'autre part saint Justin applique fréquemment les paroles prophétiques qui annoncent la captivité babylonienne à la dispersion actuelle d'Israël (ainsi, en *Tryphon*, 47, 1-6; 16, 2; 52, 4). Cet état de captivité-dispersion d'Israël, Justin l'explique par le fait qu'Israël n'a pas espéré en le Sauveur *après* la crucifixion. Si après coup ils avaient cru, la ville sainte de Jérusalem n'aurait jamais

25. TERTULLIEN, *Ad Marcionem*, III, 23 (*Oehler*, II, p. 154) : « ... Dehinc cum ea perseverantia furoris et nomen domini per ipsos blasphemaretur, sicut scriptum est : Propter vos blasphematur nomen meum in nationibus (ab illis enim coepit infamia), et *tempus medium a Tiberio usque ad Vespasianum*, non paenitentiam intellexissent, facta est terra eorum deserta, civitates eorum exustae, regionem eorum sub ipsorum conspectu extranei devorant, derelicta filia Sion, et tanquam specula in vinea vel in cucumerario casula, ex quo scilicet Israël dominum non cognovit, et populus eum non intellexit, sed dereliquit, et in indignationem provocavit sanctum Israelis. » Cf. aussi EUSÈBE, *H. E.*, III, 7, 7-9. Cf. aussi IRÉN., *Adv. Haer.*, IV, 28, 3 : « Nisi igitur Judaei interfectores Domini facti fuissent (quod quidem abstulit ab eis aeternam vitam), et *Apostolos interficientes, et persequentes Ecclesiam*, in iracundiae incidissent profundum, nos salvari non poteramus. »

26. Le texte *Hotan de diôkôsin humas en* TEI *polei* TAUTEI, *pheugete eis tên eteran* est sûr du point de vue critique; la traduction de la Bible de Jérusalem (si on vous pourchasse dans *telle* ville, fuyez dans *telle* autre) est inexacte.

27. Si Rome est désignée, dans la littérature juive apocalyptique et rabbinique, parfois par Babylone, d'habitude Rome y est représentée par Edom et non par Babylone.

été désolée. Justin s'appuie, pour affirmer cela, sur un texte d'Esdras qui n'est pas contenu dans notre canon actuel (*Tryphon*, 72, 1) d'où les Juifs auraient enlevé le passage en question, à en croire Justin. Ainsi, selon Irénée également, nous autres les Gentils, nous devons notre salut au fait que les Juifs non seulement ont crucifié le Seigneur, mais qu'ils ont également tué les apôtres et qu'ils ont persécuté l'Eglise (*Adv. Haer.*, IV, 28, 3). Et les Romains n'auraient jamais dominé les Juifs, « s'ils n'avaient pas *définitivement* offensé Dieu dans le Christ » (TERTULLIEN, *Apologeticum*, XXVI; *Oehler* I., 225-226). Mais maintenant les grâces prophétiques nous ont été transférées à nous, c'est-à-dire aux Gentils (*Tryphon*, 82, 1; IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 23, 1; TERTUL., *Apol.*, XXI, pp. 196-197).

C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut chercher la désignation de Rome par Babylone dans l'Apocalypse de saint Jean. Nous dégageons cette affirmation de quelques particularités du chapitre XII.

Les versets 1-2 nous présentent, sous l'image de la femme qui va enfanter, l'Eglise-Israël (vêtue du Soleil, la *doxa* du Nouveau Testament, laissant en dessus d'elle la lune de l'Ancien Testament; elle est caractérisée comme Israël idéal par la couronne des douze étoiles). Verset 5 : le Fils de la Femme céleste est le Messie (*hos mellei poimainein ta ethnê en rabdôi siderâi*). Mais celui-ci, au lieu de commencer le règne d'Israël sur terre, est transporté au ciel, cf. Ac., III, 19-21. Verset 6 : la Femme s'enfuit au désert, dans lequel Dieu lui a préparé un *topos* (cf. l'emploi spécifique du mot dans la LXX pour la Ville Sainte et son Temple; pour l'hébraïque *mâqôm*). Il y a des Pères qui voient dans le désert[28] et ses pierres le symbole de la Gentilité[29]. Cet

28. Ainsi IRÉNÉE, *Praed. apost.*, 89 : « Dass er nun die Erlösten nicht zur Gesetzgebung des Moses zurückführen will, ... hat Jesaia verkündigt folgendermassen : « Gedenket nicht an das Frühere und achtet nicht auf das, was einst geschah. Fürwahr, ich vollführe etwas neues, welches schon aufgeht und ihr werdet es erkennen. Und ich will in der *Wüste* und in der wasserlosen *Einöde* Ströme schaffen, um mein Volk, mein auserwähltes, zu tränken; das Volk das ich mir erwoben habe, dass es meine Ruhmestaten verkündige. » *Wüste* und *Einöde* war aber früher die *Berufung der Heiden*, denn weder das Wort ging durch sie, noch der heilige Geist tränkte sie, welcher den neuen Weg der Frömmigkeit und der Gerechtigkeit anbahnte und reiche Ströme hervorsprudeln liess, d. h. den heiligen Geist hat er auf der Erde ausgestreut über die ganze Erde auszugiessen. » — CLEMENS ALEX., *Protreptikus*, ed. Ap. Diak., tome VII, p. 22, lignes 32 ss. : « *Apais de ên dia apeitheian ê polypais anekathen Hebraia gynê, hê steira ton andra lambanei kai erêmos ton geôrgon.* »

29. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, III, 15, 1. *Ibid.*, III, 39 : « Sic enim oportuerat filios Abrahae, quos illi de lapidibus excitavit Deus, ... et in unam fidem Abrahae colligens eos, qui ex utroque testamento apti sunt in aedificationem Dei... » — CLEM. ALEX., *Protrept.*, I, éd. Ap. Diak., tome VII, p. 18, 1, 35 ss. : « *Duratos gar ho theos ek tôn lithôn toutôn egeirai tekna tôi Abraam! Hos kateleêsas tên amatheian tên pollên kai tên skêrokardian tên eis tên alêtheia lelithomenôn êgeinen theosebeias sperma aretês aislhomenon ek lithôn ekeinôn, tôn lithois pepisteukotôn ethnôn.* »

avis semble être en continuité avec des conceptions rabbiniques[30]. Le séjour de la Femme au désert a la même durée que le piétinement de la Ville Sainte par les Gentils (XI, 2-3) et le témoignage des « deux témoins » en lesquels quelques-uns veulent reconnaître les deux coryphées des apôtres[31]. Le verset 14 reprend le thème de la fuite de la Femme à l'endroit, au désert, que Dieu lui a donné. Il y a donc une certaine insistance. Le grand aigle qui lui prête ses ailes pour la fuite, serait-ce non seulement le symbole de Yahwé protecteur, mais encore une allusion à l'aigle romain ? Apoc., XVII, 3, semble confirmer notre interprétation du désert comme symbole de la Gentilité : le voyant de l'Apocalypse est emporté dans le désert, pour y voir Rome païenne et corrompue sous l'image d'une prostituée. Rome n'est pas au milieu d'un désert réel; le désert doit donc être interprété symboliquement.

Pour bien interpréter la demande des Apôtres adressée au Maître sur le chemin vers la colline de l'Ascension (Ac., I, 7), il faut avoir quelques notions sur les idées rabbiniques concernant « les jours du Messie »[32].

Le royaume du Messie est compris comme dernier empire mondial qui précède l'empire éternel de Dieu, où Dieu sera tout en tous. Cet empire messianique juif succède à l'Empire romain. Jérusalem sera le centre du monde, où tous les peuples apporteront leurs trésors et viendront adorer le Dieu d'Israël. Ils seront

30. « Le peuple juif a été élu au désert. Au cours des siècles, par l'accroissement de la diaspora et sa diffusion dans des pays de plus en plus lointains, la terre entière est devenue le désert des Juifs. Ils y côtoient une foule de peuples, mais ils représentent aussi la Tora. Il... s'agit du désert des peuples dont parle le prophète Ézéchiel... Le désert, au sens cosmique du mot, est une insertion du peuple élu dans toutes les autres nations. L'époque talmudique est celle de l'Exil, de la dispersion juive aux quatre vents de la terre. Lors de la destruction de l'État juif par Titus en 70 de notre ère, les Sadducéens et les prêtres du Temple, les grands personnages de l'État, crurent à l'effondrement irrémédiable du judaïsme. Mais les pharisiens de Palestine, et toute la Diaspora de Babylone et d'Égypte, qui vivait en exil depuis des siècles où elle formait des communautés prospères, s'attendant à la catastrophe, n'en furent pas désemparés. Un nouveau désert, plus vaste cette fois, s'ouvrit pour le peuple juif. Un thème du désert leur revint à l'esprit et leur redonna l'espoir : le thème de la Chekhina. Ce mot signifie « Dieu en exil ». Du reste les mots Révélation et Exil sont équivalents en hébreu (= *Gâlâth*). Donc Dieu en exil dirige son peuple, lui-même exilé... » (Georges GRELLET, *Die Vorgeschichte des Volkes Israël*. A. Point de vue orthodoxe : § La vocation juive. En *Le Monde religieux*, 26e volume, p. 241-242.)

31. Ainsi CULLMANN, *op. cit.*, pp. 83 et 95 ss. (cf. aussi la littérature que Cullmann y indique). C. n'a pourtant pas tiré la conclusion qui — à notre avis — s'impose du fait qu'au verset 8 du même chapitre la ville où les deux témoins sont mis à mort (d'ailleurs symbolisée sous le vocable de Sodome = Edom = Rome et Égypte = Gentilité) est la ville où le Seigneur est mort = Jérusalem. Il y aurait alors un argument en plus pour l'identification symbolique de Rome avec Jérusalem.

32. Cf. notre article en ROESLE-CULLMANN, *Begegnung der Christen*, Francfurt am Main, 1960², p. 381, où l'on trouvera les principales références à Strack-Billerbeck.

tous prosélytes. Ceux qui maintiendront leurs fausses religions seront extirpés. Ainsi les Gentils, en tant que prosélytes, participeront au moins au salut spirituel des Juifs, chez lesquels ils seront des *paroikoi* (cf. par contre, Ep., II, 19). Il y aura une transfiguration complète du monde matériel en Palestine. On laisse courir l'imagination pour deviner combien grands seront les fruits, avec quelle vitesse ils croîtront sans aucune peine de la part de l'homme. Le soleil sera plus brillant, le corps humain lui-même brillera. Il n'y aura plus de maladies et les Israélites jouiront d'une vie exceptionnellement longue. Quelques rabbins, il est vrai, furent plus sobres.

Pour la durée de ces « jours du Messie » les opinions divergeaient quelque peu. Le minimum généralement admis était de 1000 ans, le maximum escompte 360.000 ans. Le Messie devait se manifester subitement (Parousie) — à un peuple bien préparé, du haut du toit du Temple, à un peuple non préparé moralement, en entrant sur un âne à Jérusalem. On calcula la date approximative de la parousie. Pour cela il y avait deux systèmes. Le premier attendait la manifestation du Messie et sa prise de pouvoir pour l'année 70 de notre ère. Il s'appuyait sur les indications du Livre de Daniel (VII, 19-23-25; VIII, 9 ss.; IX, 26 ss.; XII, 1). L'autre système attendait la manifestation du Messie pour l'année 240. Il est intéressant d'observer que plusieurs rabbins retenaient encore ces dates, quand celles-ci appartenaient au passé, en motivant le retard effectif par le manque de préparation morale de la part d'Israël. Cela rappelle un passage du discours de saint Pierre après la guérison de l'impotent : « Faites pénitence et convertissez-vous pour obtenir l'effacement de vos péchés, afin que le Seigneur fasse venir la période de répit et qu'il envoie le Christ (Messie) qui vous est destiné, Jésus que le ciel doit garder jusqu'aux temps de la restauration de toutes choses dont Dieu a parlé par la bouche de ses saints prophètes[33]. »

En considération de ces conceptions alors en vogue, nous ne pouvons pas, sans plus, voir dans la demande adressée par les disciples à Jésus, en Actes I, 6, une demande concernant la fin du monde. L'interprétation la plus obvie de cette demande est alors : « Est-ce que vous installerez les « jours du Messie » à partir de l'année 70 ou bien de l'année 240 » ? Ce qui nous étonnera le plus, c'est que Jésus — tout en déclinant une réponse précise concernant la date — ne réprouve pas ici leur conception « charnelle ». Ne jugeons pas trop vite et prenons en considération que non seulement Papias et d'autres témoins peu sûrs, mais de saints Pères, de la valeur de Justin et d'Irénée, confirmés dans leur opinion par Apoc., XX, 1-6, attendaient après le retour de Jésus, mais avant la résurrection générale et le jugement

33. Ac., III, 19-21. La Bible de Jérusalem ne rend pas exactement les détails du texte grec qui nous intéressent ici.

universel, l'établissement d'un règne temporel d'une durée de 1000 ans, avec Jérusalem comme capitale! On ne peut donc pas dire, a priori, qu'une telle conception « charnelle » ou « temporelle » du royaume messianique serait indigne du christianisme. Qu'une telle attente soit fondée dans le concret est, évidemment, une autre question.

Le Seigneur répond, qu'il ne convient pas qu'ils sachent les *chronoi* (pl.) et les *kairoi* (pl.) que le Père s'est réservés. La réponse ne concerne donc pas une seule date, ou bien celle du commencement du « siècle à venir » (dans l'acception rabbinique, comme règne éternel de Dieu qui *suivra* le règne du Messie), mais de savoir maintenant si ces deux dates coïncideront ou non; en d'autres termes, s'il y aura un règne mondial judéo-chrétien qui remplacera l'Empire romain ou non. Si l'on interprète ainsi la réponse de Jésus, on peut résoudre aisément l'énigme de la « fin abrupte des Actes des Apôtres ». Le commencement du livre et sa fin se correspondent. Les Actes ne finissent pas abruptement, mais exactement avec la scène qui donne la réponse à la question initiale.

La réponse sur la forme que prendra le règne messianique sur terre sera donnée ainsi en XXVIII, 28. Le livre expose, dans sa trame, comment l'histoire du salut s'est développée par étapes : établissement de l'Eglise judéo-chrétienne à Jérusalem; résistance croissante des autorités juives, aboutissant à la lapidation de saint Etienne et première persécution; première préparation de l'Eglise des Gentils par la vocation de saint Paul; réception, par Pierre, du premier incirconcis, par simple baptême, sans imposition de la loi mosaïque; fondation, à Antioche, de l'Eglise-Mère des Gentils; première mission de saint Paul; confirmation du christianisme des Gentils au Concile des Apôtres : missions ultérieures de l'apôtre des Gentils, avec le schéma répété : prédication dans la synagogue, résistance des Juifs, transfert aux Gentils; présentation des dons de la Gentilité à l'Eglise de Jérusalem par Paul entouré des représentants des communautés pagano-chrétiennes; réaction négative des autorités juives, captivité de saint Paul, qui recourt alors à César; succès partiel de Paul parmi les Juifs de Rome, mais apostrophe de celui-ci contre l'ensemble d'Israël et transfert absolu aux Gentils : « c'est aux Païens (et non plus, en antithèse au verset 20, à Israël) qu'a été envoyé ce salut de Dieu ». En effet, après cette date nous n'avons plus de trace de la méthode antérieurement suivie, qui exigeait de s'adresser d'abord à la communauté juive. Nous n'avons plus non plus de trace ultérieure de quelque autorité de Jérusalem sur les Eglises des Gentils. *Par le fait même du transfert général de l'Eglise comme telle aux Gentils, il y a bifurcation dans l'histoire du salut*[34]. La parousie en l'année 70 et la victoire non sanglante

34. *Première hypothèse* : pour le cas où Israël se serait converti en temps opportun, prédite (conditionnellement) par Notre-Seigneur, là où il parle

de Jésus, acclamé par Israël comme son roi messianique, sur l'empire idolâtre de Rome sera remplacée par la chute et la destruction de Jérusalem par Rome. Après avoir définitivement refusé Jésus comme Messie souffrant pour la rédemption de ses péchés — présupposition pour sa libération nationale, cf. Mt., VI, 33 — Israël, et le monde des Gentils indirectement, sera privé de l'aspect politico-temporel du salut par le Christ. *Rome ne sera pas remplacée par Jérusalem, mais Jérusalem par Rome.* L'ascension du Christ ne sera plus un enlèvement passager, jusqu'à ce que tout soit prêt pour son intronisation sur terre, mais son intronisation au ciel d'où il règne invisiblement, représenté sur terre seulement pour les choses spirituelles, par les apôtres et les évêques qui leur succéderont. Le retour de Jésus sur la terre est remis à la fin des temps, quand enfin Israël se sera converti. Ce sera alors « pour juger les vivants et les morts », et son règne ne durera pas seulement « mille ans », mais « n'aura pas de fin », comme le dit le symbole de la foi.

Le millénarisme de quelques Pères parmi les plus anciens ne présente donc pas une erreur de fond, mais un anachronisme. Ils n'ont pas saisi entièrement le caractère essentiellement judéo-chrétien de l'hypothèse millénariste; c'est pourquoi ils n'ont pas compris que la chute de la Ville Sainte et son remplacement par la Cité Impériale rendaient le millénarisme sans objet.

Du point de vue littéraire il faudra seulement demander alors pourquoi saint Luc ne rapporte pas également la mort de saint Jacques de Jérusalem, la (deuxième ?) arrivée de saint Pierre à Rome et l'installation de saint Lin sur le trône de l'Eglise de la ville impériale. Nous pensons que c'est parce que la phrase décisive, au chapitre XXVIII, verset 28, du point de vue du plan littéraire des Actes des Apôtres, ne correspondrait plus à I, 6. Ce verset est précédé de deux phrases : XXVIII, 28, par conséquent, ne devait être suivi, également, que par deux phrases.

Il y a encore une question à laquelle il faut répondre : Si Lin a été fait évêque à Rome entre l'automne 62 et le printemps 64 et si l'épiscopat local de Rome, exercé par saint Pierre personnellement, appartient à la légende, l'Eglise romaine aura-t-elle été sans évêque auparavant ? Tertullien raconte, pour attester l'origine apostolique des évêques de Rome, que le premier

de sa parousie « encore pendant cette génération » : *Empire théocratique mondial*, en substitution de l'Empire romain, de caractère spécifiquement *judéochrétien*, plein épanouissement de la théocratie de l'ancienne alliance, les chrétiens de la Gentilité comme prosélytes dans la communauté judéo-chrétienne.

Seconde hypothèse, pour le cas où Israël rejettera définitivement (en tant que communauté politico-religieuse) Jésus comme Messie, prédite également par Notre-Seigneur (absolument) : *Eglise* catholique convoquée *des Gentils, sans pouvoir temporel* propre (direct), en état exilique, *paroikousa* comme le dit à plusieurs reprises saint Ignace d'Antioche, les fidèles soumis jusqu'à la fin des temps à la judiriction temporelle de régimes plus ou moins profanes.

évêque de cette ville, du nom de Clément, y a été ordonné par saint Pierre. Mais il ne dit nulle part qui ont été les successeurs immédiats de ce Clément. Les Pseudo-Clémentines, également, rapportent l'intronisation de Clément comme premier évêque de Rome, par saint Pierre. La mise au premier rang du nom de Clément dans quelques listes épiscopales de Rome et les inversions entre les noms d'Anaclet et de Clément sont manifestement des corruptions tardives. L'hypothèse de saint Epiphane[35] explicitement caractérisée, par lui, comme hypothèse sur les deux épiscopats de Clément est conditionnée par la confusion des deux Clément, celui mentionné par saint Paul et celui mentionné par saint Irénée. Il n'y a alors qu'à corriger l'hypothèse de saint Epiphane, dans le sens de la distinction non seulement de deux épiscopats de Clément, mais de deux évêques du nom de Clément dans les débuts de l'histoire de l'Eglise romaine : ils auraient été confondus plus tard, quand on ne se rappelait plus de la signification spéciale de l'installation de saint Lin.

Cette hypothèse gagne de la probabilité quand on prend en considération que les Pseudo-Clémentines, dans des passages nettement inspirés par des visées ébionites[36], font de ce Clément un paganochrétien[37]. Or, cela va à l'encontre de leurs tendances. C'est un indice en faveur de l'exactitude de cette information. Nous pensons que le noyau historique doit être le suivant : il est vrai que saint Pierre est venu à Rome déjà une fois sous Claude. Il a été frappé par le décret d'expulsion contre les Juifs de Rome. Quelques jours avant son départ (dont les Pseudo-Clémentines font la mort de l'apôtre), il ordonne le paganochrétien et citoyen de Rome, Clément, évêque de la nouvelle chrétienté. C'est ce Clément qui régit donc l'Eglise de Rome au moment de l'arrivée de saint Paul dans la capitale de l'empire. Il le mentionne dans l'épître aux Philippiens (IV, 3). Est-il encore en vie au moment de la rédaction de cette lettre ? Qu'avec d'autres il ait été « inscrit au livre de la vie » pourrait en faire douter. En tout cas en 62-63 le siège de Rome était devenu vacant Et Lin a été constitué évêque par saint Pierre et saint Paul « après qu'ils avaient « fixé et installé » ou bien « fixé et érigé » l'Eglise (c'est-à-dire son centre organique) à Rome ». Comme saint Irénée allègue la liste épiscopale romaine pour autant qu'elle a valeur représentative universelle, il la fait commencer

35. Cf. *Migne*, P. G., XLI, pp. 372-373.

36. *Ep. Clementis ad Jacobum*, cap. 10 fin et au commencement du chapitre 11, le Christ est désigné par le terme *ho tês alêtheias prophêtês*, terme spécifiquement ébionite. Il y est également dit que « le prophète de la vérité » avait affirmé par serment (!) la doctrine future; ce qui cadre plutôt avec la mentalité ébionite qu'avec la mentalité d'un chrétien orthodoxe.

37. *Ibid.*, cap. 3. « *Su gar di emou tôn sôzomenôn ethnôn hê kreittôn aparchê.* » (En même temps cela signifie la négation de l'histoire de Cornelius et de la signification de son baptême sans circoncision — dont nous chercherions en vain toutes traces dans les Pseudo-Clémentines.)

par Lin, le premier Clément n'ayant été que simple évêque local (avant l'installation de la maternité ecclésiastique à Rome). Tertullien, au contraire, qui n'attachait pas d'importance à la prééminence de l'Eglise romaine sur *toutes* les Eglises, relate simplement l'établissement de (ce premier) Clément.

D'après la « *lettre de Clément à Jacques* » Pierre serait mort quelques jours après l'intronisation de Clément. Les deux faits sont référés à Jacques qui ne reçoit pas seulement le titre de *episcopôn episcopos* mais qui, encore, dit-on, « *régit* la sainte Eglise des Hébreux et *toutes les Eglises de partout* où elles ont été fondées par la Providence divine ». On a l'impression qu'il veut effacer la mémoire de l'établissement de Lin et la signification de celle-ci. Pseudo-Clément emploie des expressions assez fortes pour la prééminence de Pierre parmi les apôtres, et il s'attribue des prérogatives assez grandes, mais qui ne semblent pourtant pas dépasser l'application locale, puisqu'il reconnaît expressément la suprématie de l'Eglise des Hébreux et de son évêque. Car les Ebionites connaissaient le principe d'une primauté permanente dans l'Eglise[38], mais il ne pouvait être question pour eux de reconnaître le transfert de l'hégémonie ecclésiastique d'Israël et de sa ville sainte à la Gentilité et la capitale de l'empire païen, puisqu'ils ne reconnaissaient même pas l'apostolat de saint Paul. Nous voyons en II Pierre, III, 4, une allusion à l'évanouissement des perspectives « chiliastes » du salut, donc une allusion indirecte à la transition officielle Jérusalem-Rome. Et nous avons bien des raisons pour déceler, dans l' « Epître de Pierre à Jacques » qui précède la « Lettre de Clément à Jacques »[39], une polémique indirecte contre la deuxième lettre de saint Pierre.

Nous avons encore une autre trace de controverse entre orthodoxes et ébionites aux premiers temps de l'Eglise, pour ce qui concerne la localisation de l'hégémonie ecclésiastique : « D'après Tertullien[40], Callixte de Rome s'est appuyé sur Mt., XVI, 18, pour prouver que le pouvoir de lier et de délier était parvenu *ad omnem Ecclesiam Petri propinquam*, ce qu'il ne faut pas traduire par « à toute Eglise proche de Pierre » (*Petrus* devrait alors être mis au datif et non pas au génitif!), mais par « à toute l'Eglise de Pierre qui soit située par ici — (à l'encontre de « l'Eglise de Pierre située au loin » : *Ecclesia*

38. Cf. *Recogn.* IV, 35. « Propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris Domini ex Hierusalem detulerit testimonium, *vel ejus quicunque post ipsum fuerit*. Nisi enim qui illuc ascenderit, et ibi fuerit probatus quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum; nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est; sed neque propheta, neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos... »

39. Cf. notre article en Roesle-Cullmann, *Begegnung der Christen*, Frankfurt am Main, 1959, (1960²), p. 384 ss.

40. *De pudicitia* 21; cf. *Begegnung der Christen*, p. 386.

Petri longinqua) ». A partir de Jérusalem et d'Israël, Rome et les Gentils sont dans le lointain, le lieu et le peuple saint dans la proximité (cf. Ac., II, 39; XXII, 21; Eph., II, 13, 17). Mais, après le renversement des choses, il y a renversement de ces deux termes (cf. Ep., II, 13, 17); nous n'avons pas ici la place pour montrer que l'épître aux Ephésiens a été écrite juste quelque peu après le décret de transfert par lequel Rome devient celle qui est proche; Jérusalem, celle qui est loin.

Le décret de Callixte est également intéressant à cause de son emploi du terme *episcopus episcoporum*. Son identification avec *pontifex maximus* doit être attribuée à son adversaire Tertullien qui veut se moquer de lui par l'attribution de ce titre, alors encore spécifiquement païen. Même encore aux temps de saint Cyprien, les évêques de la capitale semblent employer le terme de *episcopus episcoporum*, lorsqu'ils revendiquent le droit d'imposer leurs opinions aux autres évêques[41]. Que ce titre soit attribué à l'évêque de Jérusalem (*Pseudo-Clément*) ou bien à l'évêque de Rome, il doit être compris comme forme élative à la sémite : évêque par excellence, évêque universel. La couleur sémite de ce titre solennel, d'ailleurs rarement employé, lui crée du reste une certaine présomption d'antiquité. On ne voit pas non plus comment les ébionites sectaires auraient pu emprunter aux orthodoxes l'idée d'une préséance entre les évêques, surtout si celle-ci devait être tardive. Que les orthodoxes de Rome se soient emparés d'une idée prise à des judéo-chrétiens hérétiques pour étoffer leurs « tendances dominatrices » est aussi peu probable.

Conclusions

L'explication de la prééminence de l'Eglise romaine et de son trône épiscopal sur les autres Eglises et trônes épiscopaux, à partir des données de l'histoire du salut, dans le sens où nous venons de le faire, fait cesser l'alternative absolue entre la motivation de cette prééminence, soit par l'origine pétrinienne des évêques de Rome, soit par le fait que Rome a été la ville impériale. Les deux motifs apparaissent comme complémentaires, apportant l'un à l'autre la nuance nécessaire pour éviter un gauchissement unilatéral. Il faut noter, en outre, que les témoignages les plus anciens, invoqués par l'apologétique catholique en faveur de la primauté romaine et de son Pontife, n'attestent directement un rôle régulateur qu'à l'*Eglise* de Rome, et seulement d'une manière indirecte au *pontife* romain (sauf dans le différend entre Irénée et Victor). Avant Callixte personne ne pense à déduire une telle prééminence romaine de

41. *Migne*, P. L., 1053-1054; *Conc. sub Cypriano septimum*.

Mt., XVI, 18. Callixte, du reste, n'en semble user que parce qu'il s'agit de s'affirmer un plein pouvoir illimité d'absoudre. Victor de Rome — qui pourtant prétend excommunier toute une série d'Eglises lointaines — ne s'appuie nullement sur le fait qu'il succède à saint Pierre. Irénée et les évêques homophrones lui en discutent l'opportunité, non pas la compétence juridique (cf. EUSÈBE, *H.E.*, v, 24, 9 ss.). Ceci suppose qu'ils reconnaissent que le pouvoir que Victor prétend exercer (inopportunément mais non pas anticanoniquement) correspond à la structure de l'Eglise terrestre du Christ. Nous en concluons que la prise de conscience des compétences de l'Eglise romaine et de ses évêques vis-à-vis de l'Eglise universelle est plus ancienne que la prise de conscience de ce que cette position correspond à la position de saint Pierre parmi les apôtres. Après cette dernière prise de conscience, il était naturel qu'on désignât le siège romain comme *sedes Petri*. Quand les faits entre la mort de Jacques l'Adelphothée et le début de la persécution néronienne furent tombés en oubli, et quand on se rappela que Pierre était mort martyr à Rome, on en vint à mésentendre cette désignation dans le sens que Pierre fût le prédécesseur de Lin, ce qui mènera à la confusion des deux notions de protapôtre et de protévêque. C'est plutôt la révalorisation de la distinction entre ces deux notions que la confusion entre elles qui, en dernier lieu, permettra de déterminer la notion de protépiscopat avec les nuances nécessaires pour prévenir les objections qu'on peut tirer de l'histoire de l'Eglise et de l'évolution de l'ecclésiologie à partir des saints Pères.

Ainsi s'évanouit, par exemple, l'opposition apparemment irréductible entre une primauté d'honneur, simplement, et une primauté de juridiction. Dans une première considération, la primauté de Jérusalem-Rome est honorifique en tant que l'Eglise-mère est le point de départ pour l'ensemble et par là le symbole vivant de l'unité de tous. Mais, en tant que symbole vivant et organique, ce symbole est, en même temps, efficace, un peu comme l'évêque est le symbole efficace de l'unité de l'Eglise locale. De la sorte, cette primauté d'honneur comporte par sa nature même des conséquences d'ordre juridique. Le fameux canon 28 de Chalcédoine lui-même en est témoin! Rien n'empêchera de concevoir cette juridiction universelle de la manière dont le fait le Concile du Vatican, quoique d'autres explications soient logiquement possibles. On comprendra aussi que l'exercice qui convient à cette juridiction épiscopale suprême, pour ne pas trahir son propre visage, doit être maternel, sans esprit de domination à la façon de ce monde; car cette juridiction suprême découle de la maternité de l'Eglise de Jérusalem, représentée sous cet aspect par l'Eglise de Rome dans l'économie paganochrétienne. Ainsi compris, le fait d'être, en quelque façon, premier entre égaux n'excluera pas non plus la juridiction du premier sur l'ensemble de l'Eglise, ses collègues dans

l'épiscopat inclus, sans qu'on aboutisse par là à une sorte de quatrième degré du sacerdoce, comme on nous l'a déjà reproché[42].

Ainsi, il n'y a pas non plus contradiction entre l'attribution de l'infaillibilité doctrinale à l'ensemble de l'Eglise ou bien au Pape. Il faut faire attention au fait que la définition vaticane elle-même dit : « Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur,... *ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit* » (Denz., 1839). L'infaillibilité pontificale coïncide donc avec l'infaillibité de l'Eglise; c'est là la raison pourquoi elle n'a pas besoin de la confirmation par l'Eglise. Car, de même que l'ensemble des évêques, surtout quand ils sont assemblés en concile œcuménique, représentent l'Eglise universelle — parce que chacun représente l'ensemble de l'Eglise qu'il préside —, de même, le pape de l'ancienne Rome représente tout le collège des évêques et par là l'Eglise universelle elle-même, puisque son Eglise particulière représente l'ensemble de toutes les Eglises.

Il reste pourtant une difficulté à l'égard de la perpétuité de la primauté de Rome ainsi conçue. Car, si la primauté de saint Pierre parmi les apôtres continue dans les évêques de Rome, parce que Rome était alors la capitale de la Gentilité, que deviendra alors cette primauté quand l'Empire romain sera démembré et que les peuplades de la terre entière, les « nations barbares » deviendront prépondérantes et montreront leur majorité écrasante dans le concert des nations ? N'est-il pas alors dans la nature des principes ci-dessus énoncés qu'en chaque nation l'évêque de la capitale prenne dans son pays la position qui était propre au pape de Rome dans l'ancien Empire romain ? Il n'y aurait alors plus une seule succession de saint Pierre, mais un nombre croissant de représentants de saint Pierre dans des Eglises nationales autocéphales, complètement indépendantes les unes des autres, liées entre elles seulement par les liens de la foi orthodoxe commune et la charité exprimée par des communications interecclésiastiques et l'intercommunion dans l'administration et la réception des sacrements. On ne peut nier tout fondement à semblable conception. Elle semble aussi être à la base de la reconnaissance de la deuxième place à l'Eglise de Byzance et à son évêque, quand Byzance — sur le plan politique — sera devenu une deuxième Rome. Dans cette continuité d'idées, le principe de la constitution de patriarcats (ou archevêchés, dans le sens du droit oriental) nationaux, comme expression et gardiens de l'unité de l'Eglise sur le plan national, que le curialisme centraliste de l'Occident a peut-être un peu trop

42. G. Konidarès, *Neai Ereunai pros lysin tôn problêmatôn tôn pêgôn tou ekkl. politeumatos tou archikou christianismou*. T. I, 2. Athènes, 1959, p. 272.

négligée[43], pourrait être reconnu comme légitime. Il y a pourtant plusieurs points à prendre en considération qui nous empêcheront de reconnaître aux Eglises nationales la légitimité d'une indépendance *complète* (et non seulement d'une assez large autonomie sous un propre archevêque ou patriarche — nous ne voyons pas d'objection alors contre le terme « autocéphalie »), de sorte qu'alors l'Eglise universelle serait, sur le plan de la hiérarchie terrestre, acéphale :

1) L'ancienne Rome n'a pas perdu son premier rang dans la pentarchie par le fait de l'effondrement de l'empire de l'Ouest, par lequel, sur le plan politique de l'Empire, Constantinople avance à la première place.

2) Déjà dans l'antiquité chrétienne il y a eu des Eglises en dehors des frontières de l'Empire romain. Si les degrés de dépendance ecclésiastique devaient suivre exactement ses parallèles civils, il faudrait stipuler pour elles une indépendance encore plus grande que celle des cinq patriarcats de l'empire. Mais il n'y avait pas de question aussi longtemps que ces Eglises-là restaient orthodoxes.

3) Déjà, dès les temps les plus anciens, il y a des Eglises dotées d'une prééminence régionale plus ou moins étendue, à l'intérieur même de l'Empire romain. Pour Antioche ce rôle est attesté par la manière dont sont racontés les débuts et les progrès de l'Eglise des Gentils, dans les Actes des Apôtres. Saint Ignace se présente comme « évêque de Syrie » et non seulement d'Antioche[44]. Saint Irénée[45] et Tertullien[46] attestent explicitement le principe d'une pluralité d'Eglises prééminentes à l'intérieur de l'Empire romain, quoique cette prééminence ne semble pas s'étendre au domaine administratif. La pentarchie est déterminée quand l'empire existait encore dans son intégrité. Si donc l'expression de l'unité de l'Eglise catholique par la prééminence de l'Eglise de la capitale de l'unique empire mondial n'excluait

43. Il ne faut pas, en cela, accuser d'esprit de domination la Curie romaine. Le système des Eglises nationales — même unies entre elles et au siège apostolique de l'ancienne Rome — ne manque pas de dangers contre l'unité et la catholicité de l'Eglise chrétienne, surtout quand le nationalisme est en vogue ou si le régime politique prend des allures totalitaires (c'est-à-dire là où le pouvoir politique, même s'il est formellement démocratique, s'arroge la supériorité sur le spirituel).

44. Cf. Ign., *Rom.*, 9, 1.

45. Irénée, *Adv. Haer.*, III, 4, 1 : « Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne opporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere quod certum et re liquidum est ? »

46. Tertullien, *De praescr.*, XXXVI, 1-2 : « Age jam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis suae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident; apud quas ipsae authencitae litterae eorum recitantur sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque. Proxima est tibi Achaia : habes *Corinthum*; si non longe es a Macedonia, habe *Philippos;* si potes in Asiam tendere, habes *Ephesum;* si autem Italiae adjaces, habes *Romam*, unde nobis quoque (c'est-à-dire aux chrétiens de l'Afrique du Nord) auctoritas praesto est. »

pas la pluralité d'Eglises dotées d'une supériorité sur les Eglises environnantes, la multiplication d'Eglises autonomes, conforme à la multiplication des Etats nationaux, ne peut davantage exclure l'expression effective de l'unité de l'Eglise catholique — vue dans son aspect supranational — dans la prééminence d'une Eglise locale sur toutes les autres Eglises, sur le plan international.

4) Ceci n'est pas seulement une possibilité, mais un postulat nécessaire. Car aucune Eglise particulière, en tant que particulière — serait-ce l'Eglise de toute une nation —, mais seulement l'Eglise catholique, comme telle, a la promesse divine qu'elle durera jusqu'à la fin des temps. Comment alors l'Eglise catholique serait-elle bâtie sur un fondement visible d'unité moins durable et solide que les Eglises locales, régionales ou nationales ? Le concile œcuménique n'y suffit pas. Car, du point de vue pratique, s'il n'y a plus d'autorité centrale, ni civile, ni ecclésiastique, intéressée à la réunion d'un tel concile, il serait très difficile, si non pratiquement impossible de l'assembler. Mais, ce qui est plus important, c'est que l'ensemble de l'épiscopat de l'Eglise catholique, en tant qu'elle est répandue par toute la terre, manquerait de son unité organique visible, assurée sur le plan inférieur par les chefs des Eglises autocéphales. Le fait que le Christ est le chef invisible de tout son Corps mystique se situe sur un autre plan, celui de son sacerdoce principal et invisible, que justement l'ordre hiérarchique terrestre rend visible ici-bas et applique à nos conditions terrestres.

Nous en conclurons que la primauté de l'Eglise de l'ancienne Rome n'a cessé ni par la chute de l'Empire de l'Occident, ni par la dissolution de l'Empire romain, et que, par conséquent, la juridiction du pape de Rome n'est nullement à réduire à une Eglise autocéphale d'Italie, mais qu'il représente encore aujourd'hui saint Pierre parmi les évêques de l'Eglise catholique entière, en continuité avec saint Jacques de Jérusalem et comme successeur de saint Lin de Rome.

Il faut distinguer entre motif et cause. Le fait que Rome était la capitale de l'Empire romain n'était pas la cause du fait que l'Eglise de cette ville obtint la primauté universelle — qui alors cesserait avec la cessation de la cause —, mais ce fait fut le motif déterminant du choix de Rome. Car il mettait Rome en relation d'opposition symbolique avec Jérusalem, parce que l'Empire romain représentait alors la Gentilité. Pour assurer que le symbole soit durable, il suffit que le fait sous-jacent au symbole se vérifiât au moment où Jérusalem perdit ses prérogatives à cause de l'infidélité d'Israël.

∴

Cet article ne présente qu'une esquisse[47] des résultats de nos

47. Ce caractère d'esquisse du présent exposé ne nous a pas permis de

investigations scripturaires et patristiques de ces dernières années. Et nous sommes conscient que même un exposé complet du sujet dans un gros volume ne résoudrait pas toutes les discussions concernant la primauté romaine comme élément constitutif de l'Eglise terrestre. Mais nous espérons avoir montré des aspects de la primauté qui rendront plus aisée la discussion de cette question épineuse entre toutes.

prendre position d'une façon directe vis-à-vis de l'opuscule de Mgr Charles Journet, intitulé *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* (Alsatia, Paris, 1953). Quoique cet opuscule contienne maint élément digne de considération, la manière dont laquelle J. distingue un pouvoir « transapostolique », propre à Pierre et transmissible, d'un pouvoir simplement apostolique, propre aux autres apôtres et intransmissible, nous paraît être une construction par trop rationaliste et dépourvue de fondements scripturaires et patristiques.

Malheureusement nous n'avions pas encore sous la main, lors de la rédaction du présent article, le très intéressant livre de N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1960). Mais nous verrions volontiers dans les ecclésiologies « universelle » et « eucharistique », non pas des ecclésiologies qui s'excluent radicalement, mais deux expressions — peut-être irréductibles par raisonnement humain — de l'unique réalité mystérieuse ecclésiale et qui seront appelées à fonctionner en correctifs à ce que chacune d'elle, prise isolément, pourrait contenir d'excessif.

Le Ministère chez les Réformés de langue française

J. BUDILLON, O.P.

La question du ministère occupe une place de premier plan dans le dialogue œcuménique et même celui-ci ne pourra vraiment avancer que dans la mesure où on arrivera à résoudre cette question. En fait, elle est apparue, jusqu'à maintenant, comme la difficulté la plus insurmontable pour réaliser l'unité[1].

Notamment, elle a été rendue sensible par l'impossibilité de l'intercommunion entre chrétiens de confessions différentes. En effet, lors des rencontres œcuméniques — quel que soit d'ailleurs le plan sur lequel elles se réalisent — les participants en viennent tout naturellement à éprouver le désir de communier au même pain eucharistique[2]. Mais dans de nombreux cas, ils ne peuvent le faire sans se mettre en marge de leurs Eglises respectives. Et ce qui amène celles-ci à adopter une telle attitude, c'est beaucoup plus la non-reconnaissance mutuelle de la validité des ministères de ceux qui célèbrent la Sainte Cène que leur différence de doctrine concernant le mode de la présence sacramentelle[3]. De plus, on prend ainsi conscience de la contradiction criante entre l'unité signifiée par ce sacrement et la

1. « La question du ministère s'est révélée depuis quarante ans comme la difficulté la plus insurmontable pour les Eglises cherchant l'unité. » L'Eglise dans le dessein de Dieu. Introduction au travail de la 3e *Conférence de Foi et Constitution* qui devait se tenir à Lund en 1952; cité dans *Foi et Vie* (F.V.), 1951, p. 393.

« Dans tous les affrontements œcuméniques, la doctrine du ministère n'a pas cessé d'être le problème crucial à résoudre avant qu'un nouveau pas puisse être fait dans la direction de l'unité de l'Eglise. » J.-J. VON ALLMEN, *Un livre anglican sur le ministère apostolique*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (R.H.P.R.), 1952, pp. 296-305, p. 296.

2. Cf. Suzanne de DIETRICH, *Expériences œcuméniques*, F.V., 1960, p. 183.

3. « Sur le plan de l'œcuménisme [...] les ministères sèment le désordre plutôt qu'ils ne fortifient présentement l'ordre dans l'Eglise. Il est tristement paradoxal de constater en effet qu'à l'origine les divers ministères ont été établis pour préserver le corps flottant de l'Eglise des séductions hérétiques et la maintenir en l'unité de la doctrine, mais qu'aujourd'hui tout à l'inverse, un profond consensus se développe sur cette doctrine (christologie, sotériologie, évangélisation, etc.), tandis que l'obstacle à l'unité est constitué justement par les ministères ! Ainsi l'intercommunion s'achoppe davantage

désunion signifiée par la non-reconnaissance des ministères[4].

Par ailleurs, le dialogue œcuménique a contraint chaque confession à produire une justification scripturaire de sa propre conception du ministère et chacune a été amenée ainsi à perdre une part de son assurance d'être revenue à l'usage apostolique. Beaucoup pensent que des réformes s'imposent une fois de plus à l'Église « réformée[5] ».

Ainsi, le mouvement œcuménique a engagé les Réformés à prendre très vivement conscience qu'un grave problème était posé par la doctrine du ministère et que nul autre ne faisait mieux apparaître les différences qui opposent les diverses confessions chrétiennes les unes aux autres. Ils reconnaissent qu'il est des plus complexes et des plus déroutants.

En particulier, les théologiens réformés de langue française se sont penchés sur ce problème et lui ont, depuis quelque temps, consacré toute une série de recherches[6]. La présente étude voudrait essayer de faire le point sur ces travaux, à partir des ouvrages et articles parus en français depuis la guerre.

Pour permettre au lecteur de se rendre compte dès maintenant de l'ampleur du problème débattu, relevons pour lui, un peu au hasard, quelques-unes des questions qui se retrouvent le plus souvent posées sous la plume des auteurs réformés :

1° Quelle est la véritable *nature* du ministère dans l'Eglise ?

Il règne, au sein de l'Église réformée, sur la vraie nature du ministère pastoral et sur la forme institutionnelle qu'il doit revêtir, beaucoup d'incertitude[7].

à la validité des ministres qui la célèbrent qu'à la différence de doctrine concernant le mode de la présence sacramentelle » (André Dumas, *L'ordre dans l'Église : autorité et soumission*, *F. V.*, 1955 (pp. 489-514), p. 509).

4. Cf. Richard Paquier, *Vers ou contre l'unité de l'Église ? Verbum Caro* (*V. C.*), 49 (pp. 59-62), p. 61.

5. « L'entretien engagé entre les Églises, au sein du mouvement œcuménique, en vue de restaurer l'unité visible du corps du Christ, contraint chacune d'entre elles à justifier scripturairement devant les autres sa conception du ministère ecclésiastique. Il ne suffit plus seulement de prétendre, comme nous l'avons fait longtemps avec trop d'assurance, que l'Église réformée est revenue à l'usage apostolique; il faut encore le prouver, Bible en main, devant les Églises qui toutes aujourd'hui se réclament de la Bible et l'invoquent, sur ce point tout au moins, comme une autorité normative. Or il suffit d'avoir tenté la nécessaire confrontation, pour perdre une part tout au moins de son assurance et pour être convaincu que des réformes s'imposent une fois de plus à l'Église *réformée* » (Henri d'Espine, *Les Anciens, conducteurs de l'Église* (*A.C.E.*), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1944, pp. 6-7).

6. « Depuis plusieurs années, les questions du ministère pastoral et de l'organisation ecclésiastique préoccupent les Églises réformées de langue française » (Ph. H. Mesoud, *L'Église et les ministères* (*E. M.*), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 5).

« La question du ministère de l'Église et des ministères dans l'Église est posée depuis quelques années avec l'insistance d'une actualité nouvelle » (Charles Westphal, *Pasteurs, anciens et diacres*, *F. V.*, 1950 (pp. 537-552), p. 537).

7. D'Espine, *op. cit.*, *A.C.E.*, p. 5.

2° Est-ce que le ministère appartient à l'*esse* de l'Eglise ou à son *bene esse*[8] ?

3° Quel est le rapport entre le *ministère pastoral* et le *sacerdoce universel* ? Est-ce qu'il reste quelque chose chez les Réformés de la distinction catholique entre clercs et laïques ?

4° Le ministère se définit-il par référence à la *succession apostolique* et que faut-il entendre par là ?

5° Que fait l'Eglise en établissant un pasteur dans son ministère, le consacre-t-elle, l'ordonne-t-elle ou le confirme-t-elle[9] ?

Le pasteur a-t-il « quelque chose » de plus que le simple fidèle ? Celui-ci peut-il remplir tout ce qui relève des fonctions du pasteur, sans consécration, ou sans délégation, ou sans autorisation d'un pasteur ?

6° Qui représente l'Eglise dans l'acte liturgique par lequel elle établit un pasteur, seulement des pasteurs consacrés ou également des laïques[10] ?

7° Quelle forme institutionnelle le ministère doit-il revêtir ? Sur ce point, il y a une grande incertitude chez les Réformés. Ils se demandent si les formes que le ministère revêt actuellement sont compatibles avec les exigences de la vie présente, avec la véritable pensée des Réformateurs, et même avec les données scripturaires.

La question est posée de savoir si une femme peut accéder au ministère pastoral.

8° Est-ce que l'Eglise doit être *administrée* seulement, ou encore gouvernée[11] ?

9° Y a-t-il incompatibilité entre l'exercice du ministère pastoral et un métier humain ? Le plein temps est-il indispensable à l'essence du ministère[12] ?

I. — Point de départ de la réflexion réformée sur le ministère

Premier point de départ : l'Ecriture.

Comme il fallait s'y attendre, tous les Réformés sont d'avis que l'examen du problème du ministère doit prendre son point de départ dans l'étude des données scripturaires[13].

Mais tous reconnaissent en même temps que l'Ecriture est sur ce sujet fort peu explicite et même insuffisante pour résoudre le problème. Les données scripturaires sont très fragmen-

8. Cf. von Allmen, préface à la traduction de l'ouvrage de Dix, *Le Ministère dans l'Eglise ancienne* (*M.E.A.*), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, p. 10.
9. Cf. *F. V.*, 1955, p. 489, en note.
10. Cf. *Ibid.*
11. Cf. d'Espine, *A. C. E.*, p. 5; Menoud, *E. M.*, p. 5.
12. Cf. *F. V.*, 1955, p. 489, en note.
13. Cf. Menoud, *E. M.*, p. 5.

taires et ne comportent pas toute la clarté désirable. Le Nouveau Testament ne donne pas d'exposé systématique de la doctrine du ministère et n'offre pas de modèle qu'il n'y aurait ensuite qu'à copier indéfiniment[14]. Les listes des ministères sont occasionnelles et variables[15] et il est difficile d'aligner la terminologie de saint Paul sur celle des autres écrits néo-testamentaires[16].

Certes, on arrive à expliquer ces difficultés qu'offre l'Ecriture au sujet du problème posé. Ainsi, selon le doyen Pierre Lestringant[17], l'âge apostolique serait une période de gestation où les Eglises n'ont pas de structure définitive et normative et qui est donc caractérisée par l'instabilité des formes institutionnelles. Les institutions ecclésiastiques seraient postérieures au siècle apostolique.

Cependant, les Réformés refusent d'utiliser alors la méthode régressive pour interpréter les textes du Nouveau Testament en remontant de l'organisation du IIe ou IIIe siècle au ministère des origines du christianisme[18].

Par ailleurs, ils n'hésitent pas à affirmer que la façon dont Calvin distingue ses différents ministères est « assez peu biblique[19] ».

Les théologiens réformés en déduisent alors que le problème des ministères n'a pas une solution purement exégétique, mais théologique[20].

Mais ils affirment cependant avec Lestringant que « le témoignage du Nouveau Testament n'en est pas moins normatif, mais nul ne peut légitimement recourir à lui comme à un code[21] ».

L'Ecclésiologie sera ce point de départ théologique.

La solution du problème des ministères doit être théologique, puisque les données fort peu précises du Nouveau Testament ne permettent pas à elles seules de la trouver. Mais quel point de départ choisir alors ? Tous les théologiens protestants

14. Cf. Menoud, *Ibid.*; Paquier, *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église*, *V. C.*, 49 (pp. 29-58), p. 41.

15. Cf. Dumas, *L'Église envahie par la distinction du profane et du sacré*, *F. V.*, 1952 (pp. 188-214), p. 206, n. 15; *op. cit.*, *F. V.*, 1955, pp. 500-501.

16. Cf. Paquier, *op. cit.*, p. 35.

17. *Le ministère des pasteurs et son insertion dans la vie des Eglises locales d'après l'ancienne discipline des Eglises réformées*, dans *R. H. P. R.*, 1956 (pp. 186-201), p. 189.

18. Cf. la recension de A. Benoît au livre de Dix, *M. E. A.*, dans *R. H. P. R.*, 1956, p. 258.

19. Westphal, *La femme et le ministère pastoral de l'Eglise*, dans *F. V.*, 1949 (pp. 473-486), p. 477; cf. d'Espine, *Ministères ecclésiastiques divers et Consécration*, *R. H. P. R.*, 1956 (pp. 179-185), p. 179.

20. Cf. Menoud, *E. M.*, pp. 7-9.

21. *R. H. P. R.*, 1956, p. 189.

affirment plus ou moins explicitement qu'il faut partir de la doctrine concernant l'Eglise[22].

En effet, le principe de l'organisation de l'Eglise est lié à la notion qu'on se fait de celle-ci; il faut donc prendre pour point de départ de l'étude des ministères, nous dit le professeur Menoud, les enseignements du Nouveau Testament sur l'essence de l'Eglise. « Ce sont les ministères qui sont ordonnés à l'Eglise et non l'inverse[23]. »

Comme le fait remarquer Lecerf[24], il y avait déjà eu une démarche analogue dans l'élaboration de la pensée de Calvin.

II. — Le ministère indivis de l'Église

Le « ministère indivis » de l'Eglise.

Selon une définition proposée par la Commission de l'E.R.F., « c'est à l'Eglise tout entière qu'est remise par son Chef la responsabilité du ministère[25] ».

De même une des thèses de Villemétrie des 1er et 2 avril 1957 énonçait que « le ministère, de par sa nature même, ne peut être que le service commun de l'Eglise tout entière[26] ».

Lestringant, pour traduire ce fait, a créé l'expression de « ministère indivis de l'Eglise[27] », expression reprise ensuite par d'autres théologiens.

> Les écrivains sacrés (...) rendent témoignage à une *diakonia* que l'Église de Jésus-Christ dans sa totalité et chaque communauté ecclésiale exercent cette indivision. Et cette indivision, loin d'être fortuite, découle de la nature même de l'Église et de sa vocation dans le monde[28].

Il s'agit d'affirmer la priorité de ce ministère global et indivis sur toutes les autres façons de parler du ministère[29], car « l'Eglise est première par rapport à chaque croyant[30] ».

Objet de ce ministère de l'Eglise.

Ce ministère de l'Eglise est présenté comme devant s'accomplir à l'égard du monde. Elle a à remplir un ministère de

22. Cf. Louis Simon, *Le ministère de l'Église*, dans *F. V.*, 1957 (pp. 377-411), p. 377; Menoud, *E. M.*, pp. 8-10.
23. Menoud, *Ibid.*, p. 10.
24. Lecerf, *Études calvinistes* (*E. C.*), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 69.
25. Cité dans *F. V.*, 1957, p. 377.
26. Thèse n° 2. *F. V.*, 1957, p. 375.
27. Titre de son rapport présenté le 23 janvier 1958 à la Commission d'étude des ministères de l'E. R. F., et reproduit dans *Eglise et Théologie* (*E. T.*), n° 65, pp. 12-22.
28. Lestringant, *op. cit.*, p. 13; cf. *R. H. P. R.*, 1956, p. 191.
29. Cf. Simon, *F. V.*, 1957, p. 396.
30. Lestringant, *E. T.*, *op. cit.* p. 13.

réconciliation dans le monde et un ministère d'intercession pour élever le monde vers Dieu. C'est le service de l'Eglise au monde[31].

Si tous les théologiens réformés sont unanimes à affirmer cela, certains vont jusqu'à caractériser ce ministère par le terme de *médiation* : ainsi Michel Bouttier parle d'une médiation de l'Eglise, Corps du Christ, entre Dieu et le monde[32] et Jean-Jacques von Allmen écrit :

> Dieu a donné à l'Eglise, dans le monde, une situation qu'il faut bien oser appeler médiatrice : par elle, le monde apprend à connaître Dieu; en elle, Dieu rencontre le monde[33].

En fait, l'Eglise entière, en tant que Corps du Christ, participe à tout le ministère du Christ, c'est-à-dire à son triple ministère prophétique, sacerdotal et royal[34]. Le Seigneur lui confère ces trois offices comme sa mission propre et comme son être même[35] ».

Louis Simon[36] estime qu'un tel ministère de l'Eglise à l'égard du monde est fondé notamment par le texte de Mat., XVIII, 18-20, car, selon les Réformés, l'ordre qui y est donné par le Seigneur s'adresse à l'ensemble de l'Eglise, et non pas seulement aux apôtres (et par suite à la hiérarchie destinée à maintenir la permanence de leur fonction dans l'Eglise). Par l'ordre de faire de toutes les nations des disciples, l'Eglise reçoit un pouvoir royal sur le monde entier (« Faites des autres ce que moi j'ai fait de vous : des disciples! ») [37]. Etant chargée de baptiser toutes les nations, elle a donc aussi un office sacerdotal : elle est ministre de la réconciliation, elle doit attester le pardon des péchés. Enfin c'est dans l'office prophétique de Jésus-Christ qu'elle est introduite quand il lui est demandé d'enseigner au monde tout ce qui lui a été prescrit : elle doit proclamer la vérité enseignée par Jésus et faire connaître le chemin qu'il a montré, et cela en répétant l'enseignement apostolique, « tout cet enseignement et rien que cet enseignement[38] ».

Martin-Achard, également, affirme que ce sont les ministères de prêtre, de prophète et de roi que l'Eglise doit assurer envers le monde[39].

Hébert Roux parle aussi du « ministère sacerdotal que

31. Cf. les thèses reproduites dans *F. V.*, 1957, pp. 430-431.
32. Michel Bouttier, *Les diverses formes du ministère de docteur* (étude présentée à Villemétrie le 1er avril 1957; notes rédigées par Hébert Roux), *F. V.*, 1957 (pp. 419-429), p. 424.
33. Von Allmen, *La vie pastorale*, *V. C.*, 40 (pp. 169-239), p. 172.
34. 2e thèse de Villemétrie, *F. V.*, 1957, p. 375.
35. Simon, *F. V.*, 1957, p. 382.
36. Simon, *op. cit.*, pp. 382 sq.
37. P. 384.
38. P. 386.
39. Martin-Achard, *Israël et les nations*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959, pp. 67, 70.

l'Eglise exerce dans le monde[40] ». L'expression première de ce sacerdoce royal est la prière d'intercession universelle de l'Eglise pour tous les hommes selon l'enseignement de I Tim., II, 1-2, ce qui « souligne de façon incontestable (...) l'étroite relation entre le culte chrétien et la présence de l'Eglise au monde comme témoin de sa réconciliation avec Dieu[41] ».

Cependant, contrairement aux auteurs cités tout à l'heure, Roux affirme qu' « on ne peut pas parler d'une médiation de l'Eglise[42] », parce qu'il n'y a qu'un Médiateur (I Tim., II, 5) et il n'y a qu'un sacrifice unique et seul rédempteur (v. 6).

De toute façon, un tel ministère de l'Eglise découle de sa nature même et de ce qu'elle représente dans le monde.

« L'Eglise n'est pas pour elle-même. Elle n'est que pour le monde et dans le monde[43]. »

Pour reprendre les termes de Roux, l'Eglise n'a pas pour but et raison dernière de former un *corpus christianum*, une chétienté à l'intérieur de laquelle s'établirait l'ordre de Dieu, mais un *corpus christianorum* qui atteste au monde la réalité de la vie nouvelle dans le Christ. Elle n'est ni une partie du monde christianisé, ni une réalité spirituelle et invisible, se désintéressant des misères du monde. « Elle est dans le monde et pour lui[44]. »

L'Eglise est « créée par et pour la Parole que Dieu adresse au monde[45] ». « Cette prédication de l'Evangile est en définitive la raison d'être de l'existence et du maintien de l'Eglise dans le monde[46]. Il faut rejeter la dualité Eglise-Mission[47]. On chercherait en vain dans le Nouveau Testament trace d'une distinction entre une existence « pour soi » de l'Eglise et une existence pour le monde des hommes[48]. La Mission appartient à l'essence même de l'Eglise (et non pas seulement à son *bene-esse*) : l'apostolat est constitutif de son être, de sa fonction propre. Un seul but oriente et commande tout en elle : l'annonce de l'Evangile au monde[49]. Si les Réformés n'ont pris conscience que récemment du devoir missionnaire de l'Eglise, c'est parce que la Réforme a conçu l'Evangile « avant tout comme la Parole que Dieu adresse à *l'Eglise* beaucoup plus que comme celle qu'il adresse *au monde*[50] ».

40. Hébert Roux, *Les Epîtres pastorales*, *E. P.*, Genève, Labor et Fides, 1959, p. 39.
41. *Op. cit.*, p. 40.
42. *Op. cit.*, p. 39.
43. Simon, *F. I.*, 1957, p. 395.
44. Roux, *E. P.*, p. 39.
45. Roux, *Eglise et Mission*, Société des missions évangéliques de Paris, 1956, p. 47.
46. *Op. cit.*, p. 29.
47. Cf. pp. 25, 34.
48. Cf. p. 29.
49. Cf. p. 30.
50. P. 50.

Conséquence : tous les membres de l'Eglise ont un ministère à remplir.

Il résulte du caractère indivis du ministère de l'Eglise que celle-ci « n'est pas une société qui compte des membres actifs et des membres passifs[51] ». Tous les fidèles sont appelés à servir dans l'unité du corps du Christ[52].

« Le ministère de l'Eglise et de toute l'Eglise est exercé solidairement par tous les fidèles[53]. »

C'est dans et par le fidèle que l'Eglise affronte le monde et que l'Eglise est affrontée par le Royaume qui vient[54].

On peut même dire, avec d'Espine[55] que tout chrétien a un ministère et que la vie chrétienne elle-même est par définition un ministère.

Voici des exemples donnés par Lestringant de ce ministère qui incombe à chaque membre de l'Eglise :

Le Nouveau Testament rend témoignage à un ministère de l'Église, qui met en œuvre la foi et l'amour de tous ses membres. L'humble veuve qui est informée de la détresse de plusieurs de ses frères et qui intercède chaque jour pour eux, a part au ministère de son Église plus que le prédicateur du dimanche s'il dispense des contre-vérités, ou même s'il ennuie l'assemblée du culte. Le paralysé qui reçoit la visite régulière ou occasionnelle de quelques amis bien portants et qui rend témoignage à Jésus-Christ par la victoire de sa foi, a part au ministère de son Église. L'élève qui, dans une interrogation écrite, refuse de copier ou d'utiliser en cachette un dictionnaire, comme le font quelques-uns et même parfois la majorité de ses camarades, a part au ministère de son Église. Le commerçant ou l'industriel chrétien qui ne cède pas à la séduction d'un gain facile, ne serait-il vu que du Seigneur, a part au ministère de son Église. Les victoires les plus secrètes de l'Esprit-Saint ont une portée individuelle, c'est évident; mais dans le même temps, elles ont une signification et des conséquences ecclésiales; elles entrent dans la construction de l'édifice; elles reçoivent du Christ une valeur d'éternité[56].

Ce ministère de l'Eglise est avant tout un service. C'est par le terme général de « service » (διακονία) que le Nouveau Testament désigne les charges et fonctions qui s'exercent dans la communauté[57].

A la limite, certains penseraient qu'on puisse reconnaître un tel ministère à un parti politique chrétien :

Une question qui doit être étudiée est celle du parti politique chré-

51. Menoud, *E. M.*, p. 36.
52. Cf. 3e thèse de Villemétrie, *F. V.*, 1957, p. 376.
53. Lestringant, *E. T.*, 65, p. 20.
54. Cf. Simon, *F. V.*, 1957, p. 395.
55. *R.H.P.R.*, 1956, p. 179.
56. Lestringant, *E. T.*, 65, pp. 18-19.
57. Cf. A. Benoît, *La Paroisse dans le christianisme primitif*, *F. V.*, 1952 (pp. 215-231), p. 224.

tien; ce parti pourrait être le remplaçant de l'Église et son mandataire en vue de l'accomplissement d'une tâche délimitée...

Pourquoi une fonction de l'Église ne pourrait-elle pas être réalisée par le travail des partis chrétiens ? Aussi longtemps que l'Église restera ce qu'elle est maintenant, elle fera bien d'adopter un attitude positive envers les partis chrétiens, qui lui permette de faire face à une situation et à un devoir pressants[58].

Ministère et don du Saint-Esprit.

Pour désigner le ministère, le Nouveau Testament utilise aussi, à côté du terme de διακονία celui de χάρισμα.

Il en résulte qu'on doit reconnaitre que le fondement de tout service est le don du Saint-Esprit.

S'il est vrai que l'Esprit est donné à l'Église qui est le corps du Christ, il semble bien que les dons de l'Esprit, les charismes, reposent en fait sur les membres du corps de Christ, sur les fidèles[59].

Ainsi, il y a une étroite corrélation entre les trois faits suivants :

— tous les chrétiens n'appartiennent qu'à un seul Corps, tous sont membres du Christ.

— tous reçoivent des dons charismatiques.

— tous ont un ministère à exercer.

En effet, on devient membre du Christ et de l'Eglise par le baptême et celui-ci est don de l'Esprit-Saint. Tout membre de l'Église est donc caractérisé par un charisme et personne ne peut alors être passif et sans responsabilité dans l'Eglise[60].

Cependant, existence de ministères particuliers ou « ministères ecclésiastiques ».

Cependant, un fait s'impose à la constatation : si tous les fidèles ont une fonction à remplir dans l'Eglise, il n'en reste pas moins que certains d'entre eux sont voués d'une façon toute particulière à des ministères institués par l'Eglise et qu'elle reconnait nécessaires à son existence et à son action. Menoud parle de « ministères proprement dits », d'Espine de « ministères ecclésiastiques[61] ».

Les théologiens réformés trouvent des bases scripturaires pour justifier ce fait :

D'une part, on remarque que dans le Nouveau Testament, le terme général de *diaconia* s'applique non seulement au devoir

58. G.-G. van Niftrik, *La responsabilité de l'Eglise envers le monde d'après la Bible*, *E. T. R.*, 1948, 2 (pp. 82-89), p. 88-89.
59. Menoud, *E. M.*, p. 37, n. 1.
60. Cf. Roger Mehl, *Membre de l'Eglise*, *V. C.*, 46 (pp. 167-182), pp. 170-171.
61. Cf. Menoud, *E. M.*, p. 37; d'Espine, *R. H. P. R.*, 1956, p. 179.

de tous les fidèles d'être au service de leurs frères dans la communauté, mais aussi aux offices divers de certains fidèles[62].

D'autre part, on constate que si l'Eglise du Nouveau Testament ne connaît pas la distinction entre prêtres et laïques, elle fait par contre une différence entre ministres et fidèles[63].

Difficultés théologiques que soulève ce fait.

Le fait de l'existence de ces ministères particuliers dans l'Eglise présente incontestablement des difficulés très grandes à la réflexion thélogique des Réformés. Tout l'objet de la présente étude sera de mettre en lumière ces difficultés, en les réduisant à ce qu'il y a d'essentiel en elles, en recherchant autant que possible à quels principes elles s'originent et en déterminant les divergences entre diverses tendances théologiques. Il est sans doute inutile de préciser que cela sera fait dans un esprit œcuménique qui cherche avant tout à connaître et à comprendre la position de frères séparés.

Dès maintenant, on peut classer ces difficultés auxquelles se heurte la théologie réformée sous deux chefs principaux :

1° Comment concilier ces deux affirmations :

— tout chrétien a un ministère à remplir.

— il existe des ministères particuliers dans l'Eglise qui impliquent une distinction entre ministres et fidèles.

2° Y a-t-il une diversification à l'intérieur de ces ministères particuliers ?

Si oui comment se justifie-t-elle ?

Quelle est cette diversification ? Est-elle déterminée par l'Ecriture ? Est-elle immuable ?

III. — Nature du ministère particulier

(Quel est le principe de sa distinction d'avec le ministère de tout chrétien ?)

Rejet du caractère sacerdotal.

De l'aveu même des théologiens réformés, il règne parmi eux beaucoup d'incertitude sur ce qu'il faut entendre par les ministères particuliers dans l'Eglise et sur ce qui les différencie du ministère reconnu à tout chrétien en vertu du sacerdoce universel. Sur bien des points, ils s'opposent les uns aux autres. Mais il y a en a un au moins sur lequel ils sont fermes et unanimes : c'est lorsqu'il s'agit de rejeter le caractère sacerdotal

62. Cf. Menoud, art. *Ministères* dans le *Vocabulaire biblique*, Delachaux et Niestlé, p. 176.

63. Cf. Menoud, *E. M.*, p. 39, qui cite Phil., I, 1; Act. XV, 22. Dumas, *F. V.*, 1955, pp. 504-505, qui cite I Cor., XVI, 16; I Thes., V, 12; I Tim., III, 1; Heb., XIII, 7, 17; I Pet., V, 1-4.

que la doctrine catholique attribue aux ministres. On a même l'impression en lisant ses écrits, qu'un théologien comme Pierre Lestringant est obsédé par la nécessité, chaque fois qu'il traite de la conception réformée du ministère, d'affirmer l'opposition irréductible existant entre celle-ci et la doctrine catholique du sacerdoce. C'est à cette hantise (et non pas à de la mauvaise foi) qu'il faut très certainement attribuer toutes les graves déformations qu'il fait subir à la doctrine catholique dans l'exposé qu'il en fait.

Les Réformés reprochent au sacerdoce tel que le conçoit la doctrine catholique :

1° d'être une fonction *médiatrice* entre Dieu et les hommes;

2° d'être une fonction *indispensable* : sans elle il est normalement impossible aux hommes de rentrer en rapport avec Dieu;

3° d'être une fonction ordonnée d'abord à l'offrande du *sacrifice*;

4° d'être une fonction assumée par des hommes *consacrés*, c'est-à-dire revêtus d'un caractère sacré et séparés du reste des hommes.

Ils estiment que cette conception du sacerdoce est celle des religions païennes, à la rigueur celle du judaïsme[64].

Pour rejeter cette conception catholique du sacerdoce, les Réformés pensent pouvoir trouver dans l'Ecriture les raisons suivantes, qui correspondent aux quatre points énumérés :

1° Jésus-Christ est l'unique Médiateur, selon les mots mêmes de l'Apôtre (I Tim., II, 5).

La tentation du sacerdoce est une des plus terribles tentations de l'Eglise, et des ministres de Jésus-Christ en particulier, tentation de prendre la place même du Seigneur dans sa fonction médiatrice[65].

2° L'Eglise étant « le Corps dont le Christ est la tête, elle est sanctifiée par son Seigneur et non par le ministère d'un clergé qui rendrait les croyants dignes de leur Chef[66] ».

L'existence d'un sacerdoce ne peut que porter atteinte à la souveraineté de la grâce et au primat de la justification par la foi.

Par ailleurs, l'Esprit-Saint se voit obligé de composer avec ce sacerdoce et ne peut régir l'Eglise en pleine liberté et en pleine souveraineté.

3° L'existence d'un sacerdoce chargé d'offrir des sacrifices

64. « A notre avis le sacerdoce catholique est une réappartition totalement illégitime du sacerdoce d'Israël, ou encore il est un sacerdoce d'Israël retourné. » André Barnaud, *Sacerdoce ou témoignage*, *F. V.*, 1955 (pp. 107-116), p. 109.

65. Barnaud, *op. cit.*, p. 113.

66. Lestringant, *Prêtrise et ministère pastoral*, *F. V.*, 1946 (pp. 117-143), p. 126.

est incompatible avec toute la christologie de l'Epître aux Hébreux.

Jésus-Christ est le seul prêtre. Après le sacerdoce unique, total, définitif et parfait de celui-ci, il n'y a plus de place pour un sacerdoce particulier.

Jésus-Christ s'est offert lui-même une seule fois pour toutes en sacrifice pour abolir le péché. Il a ainsi tout accompli. Ce sacrifice unique et suffisant n'a donc pas à être renouvelé. L'ère des sacrifices est révolue[67].

4° Pour parler de ceux qui exercent des charges dans l'Eglise, l'Ecriture n'emploie jamais le mot de « prêtre ».

Πρεσβύτερος ne signifie pas « prêtre » (qui se dit en grec ἱερεύς). Dans le Nouveau Testament, ἱερεύς désigne le prêtre, mais seulement le prêtre païen ou juif.

Par ailleurs, en vertu de la doctrine du sacerdoce universel, tous les membres de l'Eglise sont prêtres.

Corollaire : rejet du « cléricalisme ».

Les protestants s'imaginent volontiers que la doctrine catholique veut que le prêtre ne soit pas dans l'Eglise, mais en dehors d'elle pour être médiateur entre elle et Dieu. Lestringant dira ainsi que :

> Le prêtre n'est pas de la paroisse. Il lui est étranger (...). Jamais il ne pourra faire qu'il soit paroissien (...). Le prêtre est l'envoyé de la cité céleste (...). Le prêtre parle de sa paroisse, agit pour elle et s'adresse à elle comme n'en étant pas[68].

Ou bien encore, les protestants se représentent la conception catholique du sacerdoce comme l'affirmation de l'existence de deux Eglises : celle du clergé et celle des fidèles[69].

Dumas parle de « la caste des clercs, séparée du troupeau des fidèles[70] ».

Les Réformés se voient alors obligés d'affirmer fortement que le ministère est *dans* l'Eglise, fait partie de l'Eglise.

> Se référant au témoignage apostolique, (les Réformateurs) n'ont vu dans l'Église qu'une seule et même communauté[71].

Pour eux, les ministères sont l'expression de la réalité communautaire de l'Eglise, Corps du Christ, et non des institutions

67. Cf. d'Espine, *A. C. E.*, p. 14.
68. Lestringant, *R. H. P. R.*, 1956, p. 188.
69. « ... celle des ministres auxquels est confié le ministère dans ses diverses modalités, et celle des fidèles qui sont au bénéfice de leur ministère », Lestringant, *E. T.*, 65, p. 18.
70. *F. V.*, 1952, p. 189.
71. Pierre Lestringant, *Tradition catholique et tradition protestante*, *F. V.*, 1946 (pp. 741-759), p. 757.

autonomes dont la présence en dehors d'elle communiquerait à la masse des fidèles la dignité d'Eglise.

En vertu du sacerdoce universel, c'est l'Église qui dans sa soumission au Christ, établit légitimement les ministères, non ces derniers qui légitiment l'Église. Donnés par le Seigneur, les ministères s'exercent toujours dans l'Église et jamais sur elle[72].

Les Réformés reprochent violemment à l'Eglise catholique ce qu'ils appelent son « cléricalisme »[73]. Ils ne peuvent pas admettre sa distinction entre clercs et laïques et prétendent qu'il faut rejeter ces termes parce qu'ils recouvrent une doctrine absolument incompatible avec l'Ecriture.

Cependant, il faut reconnaître qu'ils sont souvent amenés à utiliser cette terminologie, sans que cela suppose d'ailleurs le moindre revirement dans leur opposition à la doctrine catholique.

Ainsi d'Espine déclare que bien des « constitutions ecclésiastiques usent du terme « clergé » pour désigner le corps pastoral[74] ».

Henry Leenhardt se pose la question de savoir quelle est « la position réciproque des laïques et des pasteurs ». Il est alors amené à faire la remarque suivante au sujet de la terminologie :

Le propre d'un ministère... est de n'être pas « laïque ». On pourrait certes dissoudre la question en déclarant que le laïque n'existe qu'en fonction du clerc, et que la cléricature étant irrecevable dans l'Église de Jésus-Christ, il n'y a pas de « laïques ». Mais ce serait une satisfaction purement verbale, car il y a bien ceux qui ont reçu un appel de Dieu en vue du ministère apostolique, et ceux qui n'ont pas reçu cet appel : il y a les Apôtres, prophètes, pasteurs et docteurs, il y a les « frères ». Ainsi tout fidèle qui assume un ministère n'est plus, dans cette mesure même, un laïque au sens utile du terme; l'Ancien, terme générique par lequel se désignent ceux qui exercent un ministère dans l'Église, n'est plus, comme tel, laïque[75].

Les ministres sont essentiellement au service de la Parole.

Une fois rejeté le sacerdoce des ministres, que reste-t-il pour les caractériser ?

72. *Rapport de la Commission théologique pour la recherche de l'unité*, du 16 juin 1954, signé par son président Charles Westphal, *F. V.*, 1958, p. 512.

73. « Le cléricalisme ne consiste pas, comme on le pense souvent, à revendiquer pour les « professionnels » le monopole de l'autorité dans l'Église; ce n'est là qu'une de ses conséquences et contre laquelle s'élève alors l'anticléricalisme. Le cléricalisme consiste dans la distincion même entre clercs et laïques, et l'on est aussi clérical en s'opposant aux clercs qu'en les favorisant, car en agissant de la sorte, on affirme sa conviction qu'il y a des clercs. » D'Espine, A. C. E., p. 37.

74. D'Espine, *R. H. P. R.*, 1956, pp. 179-180.

75. Henry Leenhardt, *Presbytérat et Pastorat*, *E. T. R.*, 1946, 2 (pp. 335-345), p. 344.

Puisque le sacrifice du Christ est unique et suffisant, et donc n'a pas à être renouvelé, « il ne reste plus qu'à l'*annoncer* pour que les hommes puissent être mis à son bénéfice[76] ».

Toute la conception réformée du ministère ainsi que son opposition à la doctrine catholique semblent tenir dans ce mot : « annoncer ».

Il faut des ministres qualifiés pour prêcher la Parole de Dieu, pour permettre à l'Eglise de répondre à sa vocation qui est d'annoncer la bonne nouvelle du pardon de Dieu en Jésus-Christ[77].

Le seul ministère primordial qui peut rester dans le Nouveau Testament est celui de la parole et de l'enseignement[78]. Le témoignage des apôtres que le Christ est ressuscité ne peut pas être renouvelé et n'a pas à l'être; les apôtres ne sauraient avoir de successeurs et l'Eglise, tout au cours de son histoire, n'a plus qu'à répéter sans cesse leurs enseignements et leurs exhortations[79].

Tel est ce ministère de la prédication de la Parole qui, aux yeux des Réformés, n'existait plus dans l'Eglise catholique et qu'ils s'étaient donné pour tâche de restaurer.

« *Tout leur office est limité à l'administration de la Parole de Dieu* », telle est la forte affirmation de Calvin qui préside à toute sa conception du ministère et qui domine toute la théologie réformée.

Le ministère ainsi défini est avant tout un service.

« Les pasteurs étant exclusivement des ministres, c'est-à-dire des serviteurs de la Parole de Dieu, ils ne le sont qu'en tant qu'ils la servent[80]. »

Le caractère spécifique de ce ministère est d'être vraiment un ministère, c'est-à-dire simplement une charge, un service[81].

Le ministère est-il suffisamment caractérisé ainsi ?

Ici, on peut se demander s'il suffit pour caractériser le ministère, de le définir comme étant essentiellement au service de la Parole.

Il ne semble pas, car alors certains problèmes importants resteraient sans solution, tels que :

1° Celui de l'administration des sacrements : à qui doit-elle revenir ?

76. D'Espine, *A. C. E.*, p. 14 (c'est nous qui soulignons).
77. Cf. Lestringant, *F. V.*, 1946, p. 128.
78. Cf. Menoud, *E. M.*, p. 48.
79. Cf. *ibid.*, p. 38.
80. Lestringant, *op. cit.*, p. 130.
81. Quand nous disons que le ministère de l'Eglise est *ministerium verbi divini*, souvenons-nous qu'avant de poser un problème de gouvernement, d'autorité ou de succession, c'est un problème de service que le mot *ministerium* pose. » Westphal, *F. V.*, 1950, p. 542.

2° Celui de l'autorité : peut-il et doit-il y avoir une autorité dans l'Eglise et qui l'exerce ?

3° Celui de la pluralité et de la diversité des ministères. L'ancienne Discipline des Eglises réformées identifie dès l'article 1er du chapitre 1er, la charge du *pasteur* au « ministère de la Parole de Dieu[82] ». Or Calvin avait distingué d'autres ministères à côté de celui du pasteur et les Eglises réformées ont toujours connu une diversification de ministères. Comment se définiront alors ces autres ministères ? Cette diversification est-elle légitime ? Si oui, sur quoi se fonde-t-elle ?

4° Celui de la distinction des ministres d'avec les fidèles. Cette distinction ne ressort pas si l'on définit le ministère comme étant au service de la Parole, puisque les protestants refusent la distinction entre Eglise enseignante et Eglise enseignée[83].

Nous allons commencer par essayer de voir comment les Réformés résolvent ce dernier problème, celui de la distinction entre ministres et fidèles. Cela nous permettra d'aboutir à une définition plus précise du ministère, puis d'aborder les autres problèmes.

Distinction entre ministres et fidèles.

Il semble que les théologiens réformés ont beaucoup de peine à situer exactement les ministres par rapport aux autres fidèles, à déterminer exactement ce qui distingue les ministères particuliers de ceux-là du ministère reconnu à tous ceux-ci.

Il y a tantôt une tendance à tomber dans un certain « cléricalisme » de fait, tantôt une tendance à attribuer à chaque fidèle un véritable ministère particulier dans l'Eglise

1. Nous avons déjà vu précédemment que certains théologiens réformés sont amenés à introduire dans leur vocabulaire les termes de « clercs » et de « laïques ».

Mais, de plus, ils constatent, parfois amèrement, qu'un certain cléricalisme de fait s'installe dans les communautés réformées.

Nous avons remplacé le cléricalisme *de droit* de l'Eglise romaine (et des Eglises orthodoxes) par un cléricalisme *de fait*, en confiant pratiquement tous les services de l'Eglise à un seul ministère, et en ne reconnaissant plus qu'une seule consécration par imposition des mains[84].

82. Cf. Lestringant, *R. H. P. R.*, 1956, p. 191.

83. « C'est profaner le Corps du Christ que d'introduire ici une différenciation entre clercs et laïcs, il n'y a pas d'Église enseignante et d'Église enseignée. C'est l'Église qui, comme corps, dans son ensemble, est d'abord *audiens*, puis *docens* (...). Lorsqu'elle enseigne, l'Église tend dès l'abord à la reconstitution d'une Église attentive à l'Évangile (...). C'est Jésus-Christ, de par son être et son action, qui fait de l'Église l'Église enseignante. » Karl Barth, *Dogmatique*, 1/2 §§ 23-24, *passim*; cité et repris à son compte par Bouttier, *F. V.*, 1957, p. 420.

84. Westphal, *F. V.*, 1949, p. 477.

D'Espine va jusqu'à affirmer que Calvin a été « sans l'avoir peut-être voulu, le père du cléricalisme réformé[85] ».

A certains endroits, ce sont les « pasteurs, en particulier de jeunes pasteurs, aux prises avec des paroisses assoupies, qui découvrent avec une douloureuse surprise qu'on ne les considère que comme des fonctionnaires ecclésiastiques (...).

(Ailleurs), au contraire, ce sont les fidèles qui souffrent de n'être considérés que comme des « contribuables », et qui voudraient mettre « au service des autres le don qu'ils ont reçu[86] ».

La Réforme, dit-on, a restauré le sacerdoce universel, libérant les laïcs de la minorité et des clercs de la prétention. Théologiquement oui, pratiquement non[87].

Cette situation se fait sentir en particulier dans le culte : on se plaint, à juste tire, de la passivité et du mutisme de l'assemblée[88].

Il est peu d'exemples aussi frappants de la cléricalisation de notre culte que l'*Amen* dit par le ministre lui-même[89].

2. A l'opposé et par réaction contre ce risque de déviation, la pensée réformée qui se veut orthodoxe aurait tendance à estomper toute distinction entre ministres et fidèles et à ne pas reconnaître une nature différente au ministère dans le sens particulier dont nous parlons ici, de celle du ministère de l'Eglise auquel participent tous les fidèles.

Ainsi la Commission des Ministères de l'E.R.F. a proposé la définition suivante au sujet du ministère :

C'est à l'Église tout entière qu'est remise par son Chef la responsabilité du ministère.

Celui-ci s'exerce pour l'utilité commune à travers des ministères particuliers, fondés sur des dons du Saint-Esprit[90].

Louis Simon affirme qu' « il semble qu'on ait là l'opinion réformée en général sur ce problème[91] ».

Menoud dit explicitement qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les deux façons de parler du ministère : celui des ministres particuliers et celui des fidèles (c'est pourquoi le mot de *diakonia* peut désigner l'un et l'autre). La différence entre eux n'est pas à prendre « en ce sens que seuls les premiers seraient au service de l'Eglise et que les autres bénéficieraient

85. *A. C. E.*, p. 37.
86. Westphal, *F. V.*, 1950, p. 537.
87. Dumas, *F. V.*, 1952, p. 209.
88. Cf. Paquier, *Traité de Liturgique*, Delachaux et Niestlé, 1954, p. 62 sq., en particulier la note de la page 63.
89. Von Allmen, *Remarques actuelles sur le culte de l'Eglise*, *V. C.*, 42, p. 123.
90. Cité dans *F. V.*, 1957, p. 377.
91. *Ibid.*

passivement de leur ministère; mais en ce sens que tous servent selon les vocations diverses qui leur ont été adressées[92] ».

Certains voudraient voir confier à tous les fidèles des ministères dans le sens particulier dont il s'agit ici. Ainsi Westphal :

Notre première tâche pratique ne serait-elle pas de transformer nos archaïques diaconats, de restaurer, à la lumière du ministère primitif, une véritable *diaconie* dans l'Eglise ? On pourrait imaginer une sorte de collège qui réunirait tous les fidèles qui ont compris qu'ils doivent « mettre au service des autres le don qu'ils ont reçu ». Selon ce texte de I Pierre, IV, 10-11, comme selon Romains, XII, 7-8 il y a le ministère de la prophétie ou de la parole, et le ministère dans son acception générale, qui se diversifie en services variés, tous fondés sur des dons spirituels. Nous aurions dans ce collège des responsables de quartier, des catéchistes, des moniteurs et des responsables de la jeunesse, des évangélistes, des colporteurs, des visiteurs de prison, des infirmières, des assistantes sociales, des aumôniers d'hôpitaux, et aussi des musiciens, des médecins, des architectes, des écrivains, des libraires, que sais-je encore ? Il s'agit, n'est-ce pas, de mettre au travail *ensemble* tous ceux qui, par leur profession aussi bien qu'à côté de leur vie professionnelle, ont compris qu'ils sont appelés à servir leur Seigneur *dans* et *par* la communauté de l'Eglise (...). Ce serait l'Eglise vivante, puisque ce serait l'Eglise *servante*[93].

Selon Bouttier, c'est toute l'Eglise, et partant tous ses membres, qui doivent assumer le ministère doctoral (l'un des ministères reconnus par Calvin). Dans ces conditions, il rejette violemment la distinction entre Eglise enseignante et Eglise enseignée[94].

Il semble même qu'autrefois il ait existé une opinion radicale au sein du protestantisme; en réaction contre ce qui était appelé le « cléricalisme romain », on était arrivé à nier l'existence de ministères institués par Dieu dans l'Eglise. On y voyait une conséquence de la doctrine du « sacerdoce universel » : tous les fidèles ont la Bible en main, sont sous la direction du Saint-Esprit, sont tous prêtres et tous ministres. En confiant des charges particulières à certains d'entre eux, on s'écarte de l'Ecriture... et du protestantisme. On en était arrivé à une confusion totale entre ministère et sacerdoce des fidèles.

Il est bien évident que cette dernière position n'est pas tenable. Les Réformés eux-mêmes affirment tous à l'heure actuelle que l'Ecriture reconnait l'existence de ministères particuliers.

Mais il ne semble pas non plus qu'il suffise, pour rendre compte de la distinction entre ministres et fidèles, de parler, avec

92. MENOUD, *E. M.*, p. 39.
93. WESTPHAL, *F. V.*, 1950, pp. 548-549.
94. Cf. BOUTTIER, *F. V.*, 1957, pp. 419-429.

Menoud, comme tout à l'heure, de diverses vocations selon lesquelles tous servent dans l'Eglise.

On peut lui répondre que certes, on voit bien comment chacun peut avoir une vocation différente, mais on ne voit pas comment cela fonde une distinction entre ministres et fidèles.

3. Cependant, sur ce point, une solution se dégage des écrits d'une majorité d'auteurs réformés.

Avec Lestringant, il faut rappeler

la distinction capitale que les Réformateurs ont faite d'une part, entre la tâche professionnelle que Dieu assigne à tout fidèle dans la cité et qu'il doit accomplir comme un service de Dieu, et, d'autre part, la charge que les croyants, en grand nombre, doivent exercer dans l'Eglise, pour son édification.

D'un côté, il s'agit de la vocation chrétienne de chaque croyant dans le monde, depuis le plus humble des écoliers jusqu'au prince, — et cette vocation coïncide avec notre métier ou notre fonction sociale. De l'autre, il s'agit des charges exercées dans et pour la communauté qu'est l'Eglise, en vue du témoignage que ses membres sont appelés à rendre à leur Seigneur, au milieu du monde[95].

Ailleurs Lestingrant montre qu'on ne peut pas confondre le sacerdoce des fidèles avec l'exercice d'un ministère quelconque dans l'Eglise :

Il est notoire que, de nos jours, les membres de nos Eglises ont quelque peine à interpréter correctement (la doctrine du sacerdoce universel). Pour la plupart d'entre eux, elle exprime le devoir et le droit que Dieu confère à tout croyant de prendre part au ministère de l'Eglise, sous une forme ou une autre. Ce devoir et ce droit sont bien réellement la conséquence directe de la doctrine, telle que Luther l'entend. Mais les ministères exercés dans l'Eglise n'ayant plus, à aucun degré, la signication attribuée aux sacrifices ni leur efficace, ils ne peuvent jamais revêtir un caractère sacerdotal. Sous le couvert du mot de sacerdoce, appliqué aux ministères ou aux activités de la paroisse, on risque de glisser à nouveau la pensée d'une œuvre médiatrice (...).

C'est par une transposition totale de la pensée caholique, qu'on peut parler de la prêtrise de tous les fidèles, à l'exemple de la première épître de Pierre et de l'Apocalypse. En tout cas, on ne doit jamais la confondre avec l'exercice d'un ministère quelconque dans l'Eglise[96].

Il s'agit donc dès le principe d'affirmer une nette distinction entre sacerdoce des fidèles et ministère. On la retrouve souvent exprimée.

95. LESTRINGANT, *La diversité du ministère de l'Eglise*, *E. T.*, 65 (pp. 34-42), p. 38.

96. LESTRINGANT, *Esquisse d'une doctrine de la consécration des pasteurs*, *E. T. R.*, 1949, 2 (pp. 64-94), p. 70.

Bouttier se plaint de ce que certains trouvent

très « évangélique » d'ériger tout le monde en docteur (le fameux sacerdoce universel étant compris comme le « tous-bons-à-tout-faire »!)[97].

Pierre-Yves Emery affirme que

de fait, on ne promeut pas le ministère des laïcs en supprimant les fonctions particulières instituées dans l'Église, mais au contraire en prenant ces dernières au sérieux[98].

Von Allmen estime que ce n'est apporter que confusion quand on cherche à fonder le ministère dans ce qu'on appelle le « sacerdoce universel[99] ».

C'est qu'en fait, il faut nettement distinguer entre :

— le ministère de l'Église envers le monde, qui est précisément le « ministère indivis » de l'Église dont nous avons déjà parlé et auquel participent tous les chrétiens en vertu du « sacerdoce universel » et

— un-ministère qui s'exerce dans l'Église et à son profit.

La doctrine de ce sacerdoce universel ne relève pas de la doctrine du ministère, mais de celle de l'Église. En citant deux fois (I Pi., II, 5 et 9) et en faisant trois fois allusion (Ap., I, 6; V, 10; XX, 6) à la doctrine *vétérotestamentaire* de la sacrificature royale du peuple de Dieu, le Nouveau Testament ne veut pas parler du ministère *dans l'Église*, mais du ministère de l'Église *dans le monde*. On altère ces textes en voulant les faire entrer dans une doctrine du ministère dans l'Église[100].

Pourquoi existe-t-il alors une tendance si constante dans la mentalité commune des protestants de confondre ces deux façons de parler du ministère ? Les théologiens protestants estiment que cette confusion est le fruit « d'une situation juridique et politique où les frontières entre l'Église et le monde sont près de s'effacer[101] ».

Il a fallu que s'estompe ou même que disparaisse la distinction entre l'Église et le monde pour qu'on ait pu interpréter ces textes dans la perspective du ministère dans l'Église; il a fallu que le monde cesse d'être, pour l'Église, un partenaire vivant, et que s'amenuise la conscience missionnaire de l'Église. Tout le problème du « sacerdoce universel » a été gauchi par la situation de chrétienté où l'Église s'est trouvée, et c'est dans ce gauchissement qu'il faut sans doute chercher l'origine de ces deux plaies que sont le cléricalisme et l'anticléricalisme[102].

97. Bouttier, *F. V.*, 1957, p. 424.
98. Pierre-Yves Emery, dans une rencension dans *V. C.*, 44, p. 386.
99. Cf. *V. C.*, 40, p. 172.
100. Von Allmen, *ibid.*; cf. *R. H. P. R.*, 1952, p. 305, n. 24.
101. Von Allmen, *R. H. P. R.*, *ibid.*
102. Von Allmen, *V. C.*, 40, p. 172.

Lestringant donne la même raison à cette confusion qu'il relève lui aussi :

Autour de nous (...), on paraît enclin à confondre sans cesse la vocation chrétienne, dans sa variété indéfinie, et les ministères de l'Église. Un ecclésiasticisme envahissant (qu'on me pardonne ces mots peu harmonieux) conduit quelques-uns de nos frères à annexer en fait, à l'Église elle-même, le monde où l'Église est envoyée pour rendre témoignage à Jésus-Christ [103].

En conclusion, disons avec Hébert Roux [104] qu'il faut distinguer trois ordres dans l'économie nouvelle apportée par le Christ : l'ordre universel de la création nouvelle qu'il a instaurée, l'ordre *de* l'Eglise à qui est confiée la mission dans le monde en vertu du sacerdoce universel de ses membres et l'ordre qui est nécessaire *dans* l'Eglise pour la rendre apte à cette mission.

4. Quel est alors l'objet de ce ministère *dans* l'Eglise ?

Il n'y a d'Église que s'il y a des membres vivants, prêts à confesser leur foi et à rendre raison de leur espérance. Le ministère de l'Église consiste donc à édifier, nourrir et soutenir ces membres vivants [105].

De même Roux affirme que ce ministère dans l'Eglise est nécessaire « pour la rendre apte à son service [106] ».

Avec de telles affirmations, nous nous écartons sensiblement de la thèse proposée par la Commission des Ministères de l'E.R.F. et que nous avons déjà citée plus haut :

« C'est à l'Eglise tout entière qu'est remise par son chef la responsabilité du ministère.

« Celui-ci s'exerce pour l'utilité commune à travers des ministères particuliers, fondés sur des dons du Saint-Esprit. »

En effet, Louis Simon, qui la cite, considère « cette définition comme théologiquement juste dans sa première phrase, mais inexactedans sa seconde [107] ».

La mise au point qu'il apporte est très intéressante à relever :

Le ministre n'exerce pas, au sens strict du terme, un ministère ou un aspect du ministère de l'Église. Son œuvre essentielle consiste à faire en sorte que le ministère (ou l'aspect de ce ministère, l'une des « dominantes » du service de Christ) soit effectivement porté, assumé et exécuté par le peuple de Dieu tout entier. Il n'est nullement question pour lui d'exercer un ministère « à la place des autres ». Il n'est pas du coup question de faire du ministre un organe d'exécution du service qui incombe à toute la communauté (donc contre ce que disait encore Barth en 1935, *Credo*, p. 185). Il n'est question d'aucune « délégation » de

103. Lestringant, *E. T.*, 65, p. 38.
104. Cf. *E. P.*, p. 61.
105. Mehl, *V. C.*, 46, p. 176.
106. *E. P.*, p. 61.
107. *F. V.*, 1957, p. 377.

service, car celui-ci n'appartient qu'au Corps, c'est-à-dire aussi à tous les membres. C'est précisément pour qu'il en soit ainsi que le ministre est donné à l'Église. Il conduit et anime tous les membres du corps dans le domaine particulier du ministère total auquel il se rattache par ses charismes (...).

Pour le temps de l'Église, et c'est là le temps du ministre, le ministre est donné par Christ *pour que Son ministère soit de plus en plus et de mieux en mieux effectivement assumé par l'ensemble du peuple* que Dieu s'est choisi et constitué comme son sacerdoce royal chargé d'annoncer le Sauveur et le Seigneur du monde (I Pet., II, 9)[108].

Les « hommes donnés » par Christ n'ont pas d'autre service, au sens strict, que de préparer tout le peuple chrétien à assumer (...) le triple office de son Seigneur[109].

Ce ne sont pas les ministres qui incarnent, illustrent ou explicitent le ministère total et commun du Corps du Christ, mais le peuple de Dieu tout entier, chacun à sa place et selon la manifestation de l'Esprit (I Cor., XII)[110].

Telle est aussi la position de von Allmen. Pour lui, la confusion entre sacerdoce universel et ministère conduirait pour celui-ci à la conception suivante qu'il rejette catégoriquement :

Le ministère serait alors une manière de « rationaliser » ce sacerdoce général pour lui donner le maximum d'efficience : quelques-uns seraient appelés à faire *en fait* le travail dont tous sont chargés *en droit*, et les ministres ne seraient guère autre chose que les porteurs et les agents du ministère de l'Église entière[111].

En résumé :

a) Le ministre n'exerce pas le ministère ou un aspect du ministère de l'Eglise.

On ne doit jamais confondre l'exercice de son ministère avec celui du « sacerdoce universel » de tous les fidèles.

b) Son ministère n'est pas un organe d'exécution du service qui incombe à toute la communauté.

Le ministre est donné par le Christ pour que le ministère de celui-ci soit de plus en plus effectivement assumé par l'ensemble de l'Eglise.

c) Alors que le ministère de l'Eglise (et des fidèles) se définit par référence au monde, celui dont il est question ici se définit par référence à l'Eglise elle-même :

— il édifie l'Eglise;

— il soutient et nourrit les membres de l'Eglise; il les condui et les anime.

Telle est essentiellement la différence entre le ministère des fidèles et celui des ministres.

108. SIMON, *op. cit.*, pp. 408 et 410.
109. SIMON, *op. cit.*, p. 405.
110. *Ibid.*, n. 39.
111. VON ALLMEN, *V. C.*, 40, p. 172.

5. Mais cependant on peut remarquer tout de suite que cela ne suffit pas à caractériser ce dernier.

En effet, en définissant le ministère du ministre comme étant ordonné à l'édification de l'Eglise, on peut s'apercevoir qu'un tel ministère revient à tout chrétien, même s'il doit alors prendre la plupart du temps une forme très modeste : par exemple « avoir soin de son voisin, partager sa joie et sa tristesse[112] ». C'est ainsi que Mehl semble amené à ne pas faire vraiment de distinction entre les deux façons de parler de ministère.

Or, c'est un fait qu'en réalité la distinction existe chez les Réformés. Quel est donc en définitive son fondement ?

Il tient en ceci : le ministre est un homme « mis à part », qui consacre tout son temps à l'œuvre de Dieu, par le renoncement à la vie commune.

Dieu appelle de façon particulière certains membres de l'Église à consacrer au service de l'Évangile toutes leurs forces et tout leur temps et à assumer un de ces ministères que l'Église a reconnus nécessaires à son existence et à son action[113].

Mais cela fait aussitôt problème. Car cette « mise à part » n'aboutit-elle pas *ipso facto* à la constitution d'un clergé, à l'apparition de ce « cléricalisme » qui fait tant horreur aux Réformés ?

Cela ressort nettement, en particulier, de l'argument théologique suivant qui empêche von Allmen de suivre ceux qui proposent de fonder le ministère dans le sacerdoce universel : selon lui, le ministère serait alors amputé de l'un de ses éléments essentiels; « étant agent de l'Eglise et expression de la tâche de l'Eglise, le ministre ne peut plus guère faire face à l'Eglise[114] ».

Il y a là, sans nulle doute, pour la pensée réformée, un problème très réel et nous allons le voir réapparaître en traitant de la question de la pluralité des ministères.

112. Mehl, *V. C.*, 1958, p. 171.
113. D'Espine, *R. H. P. R.*, 1956, p. 179.
114. *V. C.*, 40, p. 172.

DOCUMENTS

Les présupposés de la coexistence

S. Exc. Mgr Chrysostome Constantinidis (*Orth.*) *

C'est une grande question que celle de l'Unité. On a beaucoup parlé, beaucoup écrit, beaucoup fait dans ce domaine de la promotion de l'unité des Églises. Il y a eu aussi bien des oppositions à cette œuvre, bien des obstacles, une accumulation de facteurs contraires à la promotion de cette idée. Tout cela, cependant, a été fait pour l'unité dans l'Église, unité qui peut se déployer dans toutes les directions.

Des mondes entiers de situations cristallisées, d'oppositions figées, disons polymorphes, résultant de l'histoire, des dissensions et des erreurs des actions dépourvues de psychologie du passé, des positions pétrifiées de nos jours, comme aussi une vue étroite de l'avenir, de très nombreux autres facteurs, théologiques au premier chef mais aussi non théologiques, l'opposition des forces vitales instables, des intérêts s'entrechoquant sans vergogne, des intentions et des revendications personnelles d'amour-propre, bien d'autres éléments analogues engendrent des difficultés qui compromettent et qui rendent impossible la simple culture de l'idée de l'Unité. Et, ainsi, les bonnes dispositions, les prières ordinaires et extraordinaires des Églises, et pour une part des âmes pieuses, les efforts historiques des Églises comme des personnes, l'action des Églises et des confessions qui ont soif de l'unité et qui proposent des moyens et des conceptions particulières sur l'unité de l'Église, l'action de l'Église orthodoxe qui attend avec fermeté, mais aussi avec largeur de vue et avec la chaleur de la foi et avec un enthousiasme fervent la réalisation de l'unité de tous, tout cela demeure sans résultat...

Ces lignes n'entendent pas être la traduction d'un pessimisme foncier dans cette grande et importante question de l'Unité, mais elles ne sauraient éviter d'affronter, de façon réaliste, la situation, étant donné

* Apostolos Andreas, 16 décembre 1959.

surtout qu'elles entendent, pour les motifs qu'on vient de dire, cultiver une autre idée : *celle de la noble et très chrétienne « coexistence »*.

Dans d'autres secteurs des affaires humaines, se sont créées des impasses analogues. Et, sur un autre terrain, en raison de l'articulation profane des actions humaines, des mondes divergents ont manifesté la même impuissance à se rencontrer les uns les autres. Et si, dès le principe, elle n'est pas la solution et l'issue désirable, la « coexistence » apparaît cependant et continue d'apparaître comme la seule réalité accordée à la nature des choses, imposée qu'elle est par une authentique compréhension de la promotion de la vie.

Nous ne nous étendrons pas sur la définition des termes et sur le contenu de la « coexistence », qu'on la conçoive soit dans le sens de l'articulation profane de la vie, soit dans une optique ecclésiastique et plus largement chrétienne : celle-ci seule nous intéresse immédiatement. Dans une longue série d'articles nous avons décrit cette « coexistence[1] ». Nous partons simplement du fait qu'à l'intérieur des Églises et des communions qui se sont rencontrées de nos jours dans le dialogue œcuménique interchrétien le plus ouvert — tant du côté du monde protestant que du côté de l'Église catholique romaine qui dernièrement s'est engagée énergiquement dans ce secteur — au cœur des rapports de ces deux groupes avec notre Église, l'idée d'un avenir de « coexistence » des différentes forces chrétiennes et la disposition à la favoriser sont peut-être en train de se cristalliser; il ne s'agit plus de faire face immédiatement à cette question difficilement soluble en soi-même de l'Unité. Et si, dans telle ou telle forme de christianisme contemporain, ou chez tel ou tel personnage représentatif de l'esprit chrétien, cette idée d'une acceptation de l'autre, selon un minimum chrétien, et ce triomphe du principe de la coexistence n'a pas encore eu sa nécessaire résonance, celle-ci s'imposera tôt ou tard et se généralisera dans la conscience des masses chrétiennes, non certes comme un substitut de l'unité, mais comme un degré par lequel il est nécessaire de passer pour qu'on en vienne à la montée laborieuse, vers le Thabor de l'Unité. Il existe ainsi une disposition grandissante à la coexistence des forces chrétiennes. Et ce très saint Trône œcuménique a particulièrement insisté les dernières années sur la nécessité de cultiver l'esprit de « coexistence ».

Il est facile d'établir le catalogue des présupposés d'une telle « coexistence » requis de part et d'autre — nous dirions des conditions si cette expression ne nous paraissait pas lourde — et il est possible d'affirmer, sans exagération, que les signes des temps sont très nombreux et qu'ils ne manquent pas, au départ, de signification. Une très vaste bibliographie — spécialement d'articles provenant de presque tous les points de l'horizon chrétien — est là sous nos yeux. En elle se manifeste un effort de détermination des présupposés de la coexistence chrétienne, conçue et proposée par chacun des groupes respectifs.

Les déclarations les plus officielles des chefs des Églises respectives faites à ce sujet sous différents prétextes sont absolument caractéristiques.

1. Cf. *Vers l'unité chrétienne*, janvier-février 1960 (119-120), pp. 13-15.

On connaît, par exemple, les dernières déclarations de sa Divine Sainteté pour mettre au point de façon sûre la mauvaise interprétation que l'on avait faite de ses dispositions iréniques, dispositions dont est rempli le chef de l'Orthodoxie et le très saint Trône représenté par lui. Ces déclarations ont comme cœur l'affirmation explicite que dans la question de l'unité des Églises, et des efforts que l'on fait pour elle, on ne doit pas penser à l'unité dogmatique des Églises respectives mais à une simple collaboration, une simple rencontre sur le plan des contacts dans le domaine social et dans tout autre domaine. Elles peuvent assurément fournir une première formulation officielle orthodoxe des présupposés de cette coexistence souhaitée des forces chrétiennes dans le monde. D'autres représentants responsables des Églises du Christ dans le monde n'ont pas hésité à s'exprimer de façon analogue sur les présupposés de cette coexistence.

Même chez les Églises orthodoxes-sœurs, dans lequelles se sont manifestées jusqu'à hier encore des oppositions fondamentales à une rencontre avec les forces du christianisme considérées comme hétérodoxes, se révèle, de nos jours, un affaiblissement de cette position. Divers documents historiques, qui ont rencontré l'approbation générale du monde panorthodoxe, concernant directement cette coexistence, non certes avec cette précision des termes que nous avons de nos jours, ni avec l'accent sur ce mot de « coexistence », étant donné leur rédaction il y a quarante ans, expriment et décrivent, de la manière la plus authentique, les présupposés orthodoxes de la coexistence. Nous voulons parler de la signification et de la valeur historique de l'encyclique du Trône patriarcal au sujet de la Société des Églises, document paru en 1920, que la grande Église du Christ a prévu, conçu et donné dans une langue élégante, comme un document fondamental de l'œcuménisme naissant[2].

Ce document a servi à la promotion du Trône œcuménique et il a dessiné la ligne d'avenir de l'Église orthodoxe dans la rencontre des Églises. Nous le considérons comme prophétique sur le thème de la coexistence : avec quarante ans d'avance il a décrit, de façon péremptoire, les présupposés de la coexistence.

L'auteur énumère les points examinés par le patriarcat œcuménique dans son Encyclique de 1920[3].

Nous ne pensons pas qu'il y ait eu un changement quelconque dans les points indiqués ci-dessus, ni qu'aucun des présupposés susdits ait dégénéré ou cessé de répondre à la forte nécessité présente de la coexistence. De nouveaux présupposés peuvent, sans doute, être dénombrés et ajoutés, aucun d'entre eux, cependant, ne peut être considéré comme visant à autre chose qu'à la seule nécessité de la coexistence et de la collaboration entre Églises.

La coexistence signifie la reconnaissance de forces coexistantes à l'intérieur du christianisme, égales et fraternelles à tout le moins dans

2. Nous supprimons un petit texte relatif à une nouvelle édition de ce document par le C.Œ.E.

3. Cf. *Istina*, 1955, p.

la commune visée d'une neutralisation des forces permanentes du « malin », des réactions constantes du mal. La coexistence coïncide avec la même commune bonne disposition des forces coexistantes mais non avec leurs différences qui s'amoncellent.

L'Église orthodoxe croit à la coexistence et ne cessera de la servir. Ce n'est pas en vain, en effet, qu'elle reprend sans cesse sa prière « pour l'unité de tous », avec cette brûlante supplication « pour la vitalité des saintes Églises de Dieu ». La vie dans la prière et dans l'espoir, l'ajustement fidèle à ces présupposés tellement simples, suffisent, nous le pensons, à défendre la situation du christianisme invincible.

C'est notre foi la plus profonde.

Cum permissu superiorum.

Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne) Le Gérant : J. Dumont.

D. L., 3e trimestre 1962. — Imprimeur, n° 2.834.

ISTINA

REVUE TRIMESTRIELLE

RÉDACTION ET ADMINISTRATION : Centre d'Etudes « Istina », 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine (Seine).

CONDITIONS D'ABONNEMENT :

France et Communauté française	17 NF
Etranger	20 NF
Abonnement de soutien	25 NF
Le numéro	6 NF

PAIEMENT :

par chèque bancaire en francs français sur Paris, à l'ordre du Centre d'Etudes « Istina »;

par versement au compte postal Paris 90.36, J. Dumont, 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine.

NOS ABONNÉS DE L'ÉTRANGER PEUVENT S'ADRESSER A :

Département Etranger Hachette, 79, boulevard Saint-Germain, Paris-6e.
Allemagne : W. E. Saarbach G.M.B.H., Gereonstrasse 25-29, Köln, 1, Postfach.
Dokumente-Verlag, Weingartenstrasse 8, Offenburg, Baden.
Espagne : Libreria INSULA, Carmen 9, Madrid.
Grande-Bretagne : Parker and Son, 27 Broad Street, Oxford.
Duckett, 140 Strand, Londres W. C. 2.
Grèce : Bureau de la Bonne Presse, 2, rue Sina, Athènes.
Norvège : Librairie Jacob Dybwad, Stortorvet 2, Oslo.
Pays-Bas : H. Coebergh, Ged. Oude Gracht 74, Haarlem.
N. V. Martinus Nijhoff, 9 Lange Voorhout, La Haye.
Suède : A. B. Lundequitska Bokhandeln, Uppsala.
Liban : Librairie Saint-Paul, Harissa.
Librairie de l'Humanisme, Boîte postale 556, Beyrouth.
Canada : Periodica, Inc. 5090 avenue Papineau, Montréal 34.
Etats-Unis : Stechert Hafner, Inc. 31 East 10th. Street, New York (N. Y.)
Rép. Argentine : Officia del Libro Frances, Talcahuano 850, Buenos Aires.

SOMMAIRE

ISTINA : L'option fondamentale 257

RUSSIE ET CHRETIENTE

Pour un dialogue œcuménique véritable avec l'Eglise orthodoxe (M.-J. LE G.) 261

M.-J. LE GUILLOU, o. p. : Kiriéiévsky et Khomiakov : l'appel à une plénitude de catholicité 263

Chronique bibliographique :
Revue du Patriarcat de Moscou 293

CHRETIENTES ORIENTALES

Cyrille VOGEL : L'organisation de la paroisse orthodoxe en Grèce .. 295

Documents :
L'actuelle signification spirituelle du Patriarcat œcuménique (UN MOINE de l'Eglise d'Orient) 321
La question linguistique dans l'Orthodoxie américaine (Prof. Hamilcar ALIVISATOS) 329

PROBLEMES DE L'ŒCUMENISME

Charles HOFSTETTER : La primauté dans l'Eglise, dans la perspective de l'histoire du salut 333

J. BUDILLON, o. p. : Le ministère chez les Réformés de langue française 359

Documents :
Les présupposés de la coexistence (S. Exc. Mgr Chrysostome CONSTANTINIDÉS) 381